Este libro es el producto de las múltiples lecturas que el autor ha realizado de la crónica del misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas, el evangelizador de los hiaquis. Es el resultado de una experimentación metodológica por medio de la cual el autor intentó reconstruir la naturaleza profunda de esa crónica, su funcionamiento y su interés para una historia cultural del septentrión novohispano. *América, imperio del Demonio* también puede ser considerado como la demostración de cómo una crónica del siglo XVII se vuelve para sus lectores, mayoritariamente europeos, elemento clave para una de las múltiples "invenciones de América" que se elaboraron a lo largo de los siglos para legitimar la dominación europea sobre las tierras americanas.

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Guy Rozat

América, imperio del demonio

Cuentos y recuentos

Historia y Grafía

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

América, imperio del demonio

Cuentos y recuentos

SERIE HISTORIA Y GRAFÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Carlos Vigil Ávalos
Rector

Guillermo Celis Colín
Director General Académico

Raúl Durana Valerio
Director de la División de Humanidades

Alejandro Robles Oyarzun
Subdirector de Difusión

Guillermo Zermeño Padilla
Director del Departamento de Historia

Serie Historia y Grafía, 3

América, imperio del demonio

Cuentos y recuentos

Guy Rozat

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACION ACADEMICA

Rozat, Guy
América, imperio del demonio : cuentos y recuentos / Guy Rozat.
p. ; cm. -- (Serie Historia y Grafía ; 3)

1. Pérez de Ribas, Andrés, 1576-1655. 2. Jesuitas - Misiones - Sonora. 3. Indios de México - Misiones - Sonora. I.t. II. Serie.

BX 3712 / A1 / P533 / 1995

Portada: Francis Bacon, *Paisaje desértico*, 1982, óleo sobre tela, 198 x 147.5 cm. Colección del artista.

Cuidado de la edición: María Aguja, Rubén Lozano Herera, Eduardo Valtierra y María Enriqueta Salazar.

1a. Edición, 1995
© Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-210-2

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Prólogo
Alfonso Mendiola 7

Introducción 13

1
Itinerarios de la obra 17

2
Los textos del texto 39

3
Historia y literatura apologéticas 57

4
La omnipresencia demoniaca en el siglo XVII 77

5
La cruz y la espada, defensa del Imperio 95

6
Los hiaquis, indios ejemplares 111

7
Una predicación barroca 135

8
Defensa e ilustración del indio 149

9
Indios de papel: Pérez de Ribas y sus noticias 163

Conclusión 181

Índice onomástico 187

Para Cedric, Chantal, Salvador
y todos los amigos del norte.

Prólogo

Un prólogo puede abrir o cerrar las interpretaciones de un libro. Me gustaría que éste ayudara a los lectores a descubrir las riquezas de América, imperio del Demonio. Cuentos y recuentos. *Para ello voy a centrarme en las siguientes cuestiones: 1) el programa de investigación en el que se inscribe la obra; 2) la teoría del acto de leer en que se sustenta el análisis de Guy Rozat; por último, 3) la forma de argumentación que se sigue en el mismo trabajo. Por lo que se puede observar, dentro de las posibilidades que autoriza el género* prólogo *(sumamente ambiguo, por otro lado) elijo la de exponer, más que un resumen, el armazón desde el cual se levanta esta obra peculiar.*

Antes que otra cosa debo explicitar que las tres cuestiones están sujetas a mi recepción de este libro y de los otros trabajos que Rozat ha publicado. Con esto sólo quiero insistir en algo que debería ser obvio, pero que en muchas ocasiones se olvida: quien habla en este prólogo soy yo y no el libro, pues éste sólo adquiere sentido por la actividad del lector. Y en esta ocasión, más que nunca, se convierte en una doble exigencia –pues el libro de Rozat nunca se engaña con respecto a ello– resaltar la mediación del lector en todo trabajo interpretativo: América, imperio del Demonio. Cuentos y recuentos *es una recepción de la crónica escrita por el jesuita Andrés Pérez de Ribas, en el siglo XVII, sobre su labor misional en el noroeste de lo que hoy es México. No hay lectura sin lector. Pero la proposición anterior exige dos precisiones: a) que el sujeto lector siempre está situado social e institucionalmente, y b) que el texto integra en su inmanencia, por medio de un conjunto de estrategias, al lector. Si, como dijimos antes, no hay lectura sin lector, tampoco hay lectura sin texto.*

Para que se tome conciencia de lo que puede ser este prólogo –y quizá todo prólogo– destaco las mediaciones que lo producen: yo hablo de un texto que habla de otro texto. De la recepción de Guy de la obra de Pérez de Ribas a

mi recepción de la obra de Guy. Y a esto, finalmente, se le conoce con el nombre eufemístico de comunicación: el reino de lo equívoco.

1. El programa de investigación en que se sitúa *América, imperio del Demonio. Cuentos y Recuentos*

Tanto esta obra como el primer libro de Guy, Indios imaginarios e indios reales,[1] *forman parte de un proyecto más amplio que denominaremos deconstrucción*[2] *de los discursos colonialistas.*

Los discursos colonialistas son aquellos que construyen la identidad del colonizado desde la lógica del colonizador. Como ejemplos de estos discursos tenemos los siguientes: el discurso machista que dice lo que es la mujer; el discurso pedagógico que dice lo que es el niño; el discurso antropológico que dice lo que es el primitivo; el discurso histórico que dice –desde el presente– lo que es el pasado; etcétera. Y todo esto sin permitir que aquel del que se habla diga quién es. Todos estos discursos colonizan la alteridad desde la mismidad. Pero esto no sería importante si el construido en el discurso se mantuviera a distancia de esa identidad. Es decir, si se diera cuenta de que sólo es una construcción imaginaria (de papel, como dice el propio Guy Rozat) desde la lógica del colonizador. El problema se presenta cuando el colonizado asume como su identidad lo que el colonizador dice que él es. Cuando no sólo acepta la identidad que el colonizador le adjudica, sino que además lucha por ser de acuerdo con ella. Por último, la identidad que se le atribuye a lo distinto se hace a partir de que lo de uno es lo mejor; por ello, estas invenciones del otro cumplen la función de legitimar *lo propio. El otro –lo distinto– se representa como lo que la cultura que habla considera lo negativo, mas por supuesto, lo negativo en relación con ella. Guy Rozat estudia esta retórica de la alteridad de los discursos colonialistas con respecto a la invención del indio americano en las crónicas de la conquista y la evangelización. En esta obra analiza la*

---

[1] Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*, México, Tava, 1993.

[2] El concepto de *deconstrucción* del filósofo Jacques Derrida retoma el de *destrucción* de Martin Heidegger presente en *El ser y el tiempo*. En el caso de Heidegger la destrucción, que es una deconstrucción, consiste en analizar, a lo largo de las distintas etapas de la filosofía de Occidente, las formas en que se ha entendido el *ser*. Y esto con la finalidad de comprender el presente, lo que en *El ser y el tiempo* se enuncia como el olvido del ser. De esta manera, podemos concluir que hacer una deconstrucción consiste en volver consciente el lugar y el lenguaje desde donde pensamos, percibimos y actuamos. Labor ésta que nunca se termina, pues la reflexión nunca es absoluta. En el caso de Guy la deconstrucción está dirigida al estudio de las formas de identidad que se producen a través de los discursos colonialistas. *Cfr.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971, pp. 30-7.

retórica de la alteridad del jesuita Andrés Pérez de Ribas en su crónica, del siglo XVII, Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras...".

Esta deconstrucción de los discursos colonialistas exige saber quién habla en ellos y desde qué lugar social. Pues como hemos dicho, mediante la invención del otro ellos expresan de manera invertida sus propios valores. Es decir, el otro se describe como lo que la cultura del narrador considera su no ser. Por esto, en relación con las crónicas de la conquista y de la evangelización de la América hispánica, Guy nos muestra que son escritas desde la lógica de la teología medieval. El indio imaginario de estos discursos colonialistas, es decir el indio de papel, es presentado como un ser investido de lo demoniaco. En todos estos textos el indio expresa al demonio en cada una de sus costumbres: comida, ropa, sexualidad, música, etcétera. La forma de vida del indio americano es vista como la manifestación del diablo. Por ello, es que Guy analiza la función de esa figura en la crónica de Pérez de Ribas.

Pero la lógica colonialista también se encuentra en el uso que los historiadores actuales hacen de las crónicas. Debido a esto, Guy debe tomar en cuenta una mediación más en su análisis de Pérez de Ribas. Ésta es la del modo en que los historiadores actuales leen las crónicas de la conquista o evangelización como textos referenciales. Al reducir las crónicas a fuentes para la historia están aceptando, ingenuamente, la representación que en ellas se hace tanto del indio como de la evangelización. En América, imperio del Demonio..., *Guy se interroga acerca del desplazamiento que acontece al leer un texto teológico, como la crónica* Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fee, *desde la racionalidad moderna positivista. Y en* América, imperio del Demonio..., *se estudia, a partir de una teoría del acto de leer, el mecanismo de este desplazamiento de sentido de las crónicas.*

2. Hacia una teoría del acto de leer que no oculte al lector

Toda lectura es una recreación del texto leído. El lector produce –y no encuentra pasivamente– el sentido del libro a partir de la interacción que se da entre él y el texto. El lector aplica en el acto de leer todo lo que lo constituye en tanto que ser histórico. Es decir, el intérprete siempre está situado históricamente; y si la palabra situado *nos da la impresión de algo externo al lector, esto es un error, porque este* estar situado *es lo que constituye su sustancia. La sustancia del lector es su finitud o historicidad. El hecho de que la lectura no sea pasiva hace que los libros sean interpretados de maneras distintas según las épocas.*[3] *De este postulado –la historicidad del acto de leer–, obtiene* Guy su

[3] Esta concepción de que ningún libro tiene sentido en sí mismo, sino que depende

guía de interpretación: sólo reconstruyendo al lector originario al que estaba destinado el texto es posible controlar toda la carga histórica que el historiador –quien necesariamente se convierte en un lector para realizar su oficio– pone en acción en la lectura de eso que llama fuentes.

Si la historiografía moderna nació con la intención de temporalizar todo lo que caía en sus manos, sin embargo dejó dos cosas fuera del tiempo para defender su cientificismo. Por un lado, creyó que la lectura era ahistórica, porque supuso que el libro o el documento que leía decía lo mismo, independientemente de quién lo leyera; es decir, fundamentó su cientificidad en el postulado de que todo texto permanece siendo el mismo, en cuanto a su sentido, a lo largo del tiempo; y por otro, pensó que la historia, en tanto que escritura, era ahistórica. Por lo tanto, si radicalizamos la pretensión inicial de la historia: la de remitir todo lo que investiga a un lugar sociohistórico, entonces debemos aceptar que el conocimiento del pasado depende del historiador que obligadamente se transforma en lector –de eso que llama fuentes, para ahorrarse la problemática de la historicidad de la lectura– y de que su lectura se desarrolla desde un lugar determinado.

Lo anterior orienta el trabajo de Guy Rozat: la escritura de la historia es histórica. Por esto, en América, imperio del Demonio... *el enunciador está presente en todo enunciado; a diferencia de lo que sucedió en la historia decimonónica, en la cual el historiador desaparecía de su texto, para lograr de esta manera generar la ilusión de que el pasado y el documento hablaban por sí solos.*

Si en la escritura de la historia se toman en cuenta los postulados anteriores, ¿qué tipo de argumentación sustituye a la decimonónica? Veamos cómo enfrenta Guy esta dificultad.

3. Hacia una forma de argumentación que no oculte la historia de la historia

La forma de argumentación de Guy Rozat ya no puede jugar con la ilusión positivista que consistía en hacer creer al lector que el pasado o las fuentes hablaban por sí solas. En América, imperio del Demonio... *siempre es transparente, para el lector, el esfuerzo que se lleva a cabo con el fin de aproximarse al sentido originario de la obra de Pérez de Ribas. Aquí* sentido originario *no tiene ninguna connotación metafísica de un supuesto significado prístino de la obra. Lo que este concepto revela es la distancia temporal que separa al lector actual –en este caso el investigador que lee el documento para hacer historia– del lector al que estaba destinado originariamente el texto, en este*

siempre de la relación con el lector, Guy la asimiló de su lectura de la obra de Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre machiavel*, París, Gallimard, 1972.

caso el público del siglo XVII que podía ser receptor de la obra. Y este lector originario de la obra, dentro del texto de Guy, es una construcción que el autor lleva a cabo. Construcción que, como podrán ver a lo largo del libro, no es nada fácil, pues busca todo aquello que un lector del siglo XVII podía poner en actividad para interpretar esa obra: la división de los saberes de la época, la clasificación de los géneros escriturísticos, las lecturas de otras obras –clásicas o medievales– que eran indispensables para entender la obra, la barrera que separaba lo real de lo ficticio en esa sociedad, la enciclopedia semántica, etcétera.

Ahora bien, esta construcción del lector originario es la que permite a Guy tener un criterio de verdad para juzgar su interpretación. Pues este constructo es el que le ayuda a controlar su lectura espontánea de la crónica de Pérez de Ribas. Es decir, en lugar de convertir ingenuamente en texto referencial el texto que analiza, la construcción del lector originario le permite darse cuenta de la función que el libro tenía en la época cuando fue escrito. De esta manera Guy nos hace ver que la crónica de Pérez de Ribas no fue escrita, originariamente, para los historiadores actuales que desean hacer la historia de Sonora o Sinaloa.

Bajo estos presupuestos ya no es posible emitir los siguientes enunciados: "el siglo XVII fue de esta manera" o "el documento dice tal cosa". En ambos casos hay que poner la marca del enunciado, que es su propia historicidad. De hora en adelante, el historiador que no quiera aparecer como ingenuo o acrítico, tendrá que decir lo siguiente: "tal autor, que escribió en tal fecha, dice que el siglo XVII fue de esta manera"; o "tal investigador, bajo tales criterios, dice que el documento habla de esto". De ahora en adelante, el locutor o narrador tendrá que explicitar desde dónde habla, pues nadie se encuentra situado por encima de la historia.

Alfonso Mendiola
México, octubre de 1995.

Introducción

La historia de este libro es a la vez muy simple y muy complicada. Muy simple, porque se originó a solicitud de dos historiadores especialistas del pasado colonial del norte de México; y muy complicada, porque es el producto de múltiples lecturas de una obra, realizadas en diversos momentos y desde perspectivas diferentes. Cuando un día me pidieron intentar hacer un análisis de la obra del padre Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras*.... no tenía la menor idea de la magnitud de dicha empresa y acepté con temeridad el ejercicio de revisar una crónica del siglo XVII.

Para dichos investigadores, involucrados profundamente con los archivos del septentrión novohispano, esta obra les parecía no solamente importante desde diferentes puntos de vista, sino que pensaban que su condición de "fuente histórica" necesitaba de un tratamiento muy especial, distinto del trabajo archivístico cotidiano en el cual estaban atrapados. Así, un día recibí un paquete de fotocopias de la obra del padre Andrés Pérez de Ribas y tomé contacto por primera vez con un producto que ni siquiera había oído mencionar en la historiografía general practicada en el altiplano.

Como trabajar con fotocopias no era muy agradable, intenté encontrar el libro de Pérez de Ribas, pero ningún ejemplar fue accesible fácilmente. Lo único que logré entrever era que los volúmenes de la última edición, la de 1944, ya formaban parte de esas antigüedades culturales, cuyo precio manifestaba con claridad que los ejemplares de esta obra ya no eran libros comunes y corrientes, sino objetos preciosos sólo accesibles a especuladores o por lo menos a bibliófilos pudientes.

Así, antes de tomar contacto con el material, comenzó a planteárseme "el problema de la obra" y de sus recepciones. Los historiadores y antropólogos empezaban a considerar este texto como importante, pero, al igual que muchas de la crónicas coloniales, durante casi 300 años no había sido reimpresa. Es así que incluso antes de empezar la lectura surgió la pregunta de saber qué volvía HOY importante a este texto como para ameritar en 50 años varias ediciones, sin olvidar un sinfin de referencias en trabajos eruditos o de difusión. ¿Cuál era la razón del éxito del relato del padre jesuita?, ¿cuál era el interés en entrar de nuevo en esta crónica?

Y se trataba de entrar en la obra con seriedad, y se presentaba la pregunta inevitable: ¿qué hacer con un texto como el de Pérez de Ribas, con este largo y complejo libro, cuya estructura a veces nos desorienta?[1] Leer toda la obra incluso parecía una hazaña heroica, digna de las proezas de esos soldados de Cristo que se adentraron en los confines norteños y de los que nos habla el texto.

¿Qué hacer con esta obra, que se había transformado en un pasaje obligado para la historia del noroeste de México? ¿Fuente para la historia? Lo era evidentemente en ese sentido primario en que *todo* puede ser transformado en "fuente" por el poder creador del relato del *histor*. El problema no estaba en la obra sino en la mirada que desde hace un siglo la hacía depositaria y fuente de Historia, en el atto de lectura que pretendía ir más allá de la letra de un texto colonial para encontrar allí la historia de los orígenes, el genuino encuentro y la fusión de las razas. Porque el libro de Pérez de Ribas puede ser fuente, pero, ¿fuente de qué? En esta extraña y compleja alquimia del reconocimiento de fuentes, ¿cómo abordarla sin hacer enormes contrasentidos, ni castrarla?, ¿cómo reconocer, entender y utilizar el o los mensajes que lanzaba Pérez de Ribas a sus contemporáneos, y en cierta medida a la posteridad?

Durante esta reflexión inicial que acompañó mis primeros encuentros con la obra, se hacía presente, no formulada pero presente, latente, sin querer decir su nombre, la duda de saber si realmente sería posible entender algo de lo que pretendía este santo varón cuando pasaba días y días escribiendo esa gloriosa y heroica suma.

Es evidente que la estructura de esta obra y su literalidad pertenecen a géneros de escritura que hoy en general nos son muy extraños, pero como en la mayoría de las producciones coloniales, está cla-

[1] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, 1645, 764 pp.

ro que si logramos franquear la primera barrera de incomprensión y extrañamiento que hoy asalta a cualquier lector ingenuo –aun al mejor intencionado–, la posibilidad de una lectura se abre cada vez más en cada práctica del texto.

Si nos dejamos iniciar por el texto en la búsqueda del sentido, a la manera de un caballero medieval en pos del Santo Grial, podremos constatar que esta obra a primera vista repetitiva, compleja, barroca, deja percibir una composición que no es producto del azar, sino un proyecto que se aprehende, a pesar de todo, como sostenido y coherente.

El trabajo que presento a continuación es el fruto de este encuentro casual con la obra del padre Pérez de Ribas, y de las escrituras sucesivas que se han tejido con la letra de esta obra. Estoy convencido de que mi lectura es limitada, pero debo reconocer también que haber leído al padre Ribas ha sido para mí un ejercicio enriquecedor y finalmente muy placentero. A lo largo de las prácticas del texto he intentando estructurar una reflexión metodológica general sobre este tipo de textos, y quiero hacer partícipe al lector de algunos elementos de análisis más puntuales sugeridos por esta, muy personal, lectura de la obra de Pérez de Ribas.

No pretendo tampoco haber agotado el sentido de la obra de este autor, pero espero que mi lectura pueda ser útil y retomada –en pro o en contra– por otros investigadores de manera cada vez más aguda y más enriquecedora, para que el sentido del texto que se proponía nuestro dedicado y afanoso varón pueda ser, "un día", reconstruido y entendido en su plenitud.

1

Itinerarios de la obra

Si durante 300 años la crónica del padre Pérez de Ribas no ha sido reeditada es porque no se necesitaba su reedición. Es evidente que de ninguna manera se trata de una obra heterodoxa o de un autor maldito, de los cuales oscuras inquisiciones hubieran logrado ocultar un sentido demasiado luminoso para la mirada de censores cavernícolas. Si bien esta crónica no se reeditó antes, debemos preguntarnos por qué sí hoy, en este siglo XX. ¿Por qué un texto escrito en el siglo XVII adquiere de repente, tres siglos después, una actualidad que le permite irrumpir de nuevo en el espacio de la cultura?

Un texto como el de Pérez de Ribas no se reedita sin un firme propósito, sin cierto interés político y cultural que sostiene el proyecto de edición de tan magna obra.[1] Es evidente que tal reedición cuesta

[1] Las reediciones modernas del texto de Pérez de Ribas han sido patrocinadas de cerca o de no muy lejos, por los gobiernos de los estados norteños de México. Según Ignacio Guzmán Betancourt, a cargo de la edición más reciente, Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra santa fee* (edición facsimilar), estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt, México. Siglo XXI,1992, existen otras tres ediciones enteras o parciales de este texto:

La de la editorial Layac, primera edición en México, 1944, con el subtítulo de *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*, prólogo de Raúl Cervantes Ahumada.

La edición parcial de Hermosillo, 1985, patrocinada por el gobierno estatal y con prólogo de Manuel Robles Ortiz. Esta edición, según Guzmán Betancourt, "Sólo comprende los 'libros' relativos a Sinaloa y Sonora. Inexplicablemente se suprimieron asimismo todos los textos que preceden al 'prólogo al lector'. La edición sonorense lleva el sobretítulo de 'Páginas para la historia de Sonora', inspirado en el de Layac, pero también injustificadamente mutilado".

Y continúa Guzmán Betancourt: existe "una edición aún más singular de esta obra aparecida en Los Angeles, California en 1968: una especie de extracto a la manera del Reader's Digest, condensada y traducida al inglés por el señor Tomás Antonio Robertson (hacendado y bibliófilo nacido en Los Mochis, Sinaloa, en 1897).

muy cara, y que la posibilidad de encontrar lectores inmediatos, para solventar su costo, es muy reducida; por lo tanto, debemos intentar aclarar lo que hay detrás de esta aparente ruptura del orden económico en esta nueva puesta en circulación. Si las ediciones hubieran sido hechas por institutos de enseñanza e investigación es probable que esta reflexión hubiera sido ligeramente diferente, pues en la mayoría de las publicaciones de este tipo imperan un desorden y una falta de lógica económica inmediata.

Las reediciones han sido costeadas por organismos políticos o por dependencias de éstos –sus fachadas culturales–, que es lo mismo. Hoy se nos escapa en gran parte lo que se proponían los actores políticos y sociales responsables de la decisión de reedición. Pero hay una manera de recuperar una porción de esta voluntad de provocar un efecto político y cultural mediante la reproducción de la obra: con el estudio de los prólogos y de todos los paratextos que envuelven a las reediciones.

No pretendo reconstruir en su totalidad el horizonte de expectativas de estas reediciones. Esto sería motivo de otra investigación, pero creo que los prólogos de estas obras nos pueden dar elementos para comprender el proyecto cultural global de reedición

Estamos tan acostumbrados a la presencia de los prólogos, incorporados o suprimidos de manera arbitraria en los textos antiguos o modernos que se editan o reeditan, que no alcanzamos a ver bien lo que representan con respecto a la recepción de éstos, cómo predisponen al lector a una cierta mirada, cómo preparan a una nueva recepción del texto y a su inclusión en el *corpus* de un estado de cultura que le es, a veces, perfectamente heterogénea.

Estos prólogos se vuelven "imprescindibles" cuando se trata de un texto antiguo o en el caso de un texto que proviene de otro horizonte histórico o cultural. El pretexto, generalmente invocado de esta inevitabilidad, es que estos prólogos permiten "entender el texto", "situarlo históricamente", etcétera; pero cualquiera que sea la justificación retórica enunciada, en realidad el efecto del prólogo es preparar la mirada del lector, influenciarlo; incluso, podríamos decir, manipularlo, dando pautas o llaves para su lectura. Y es evidente que mientras más extraño parezca un texto en su forma, origen y desarrollo, más "natural" y "necesario" aparece el prólogo del especialista

---

Este curioso resumen se publicó bajo el título de 'My life among the savage nations of New Spain'. Incluye buen número de ilustraciones, sin que desde luego falte la fotografía del solícito condensador-traductor", *op. cit.*, p. x.

que ha organizado los cuadros de la relación comunicativa que asegurará la recepción del texto.

Es evidente que en este ejercicio la lectura entendida como descubrimiento de un sentido genuino de la obra, y que el prólogo ayudaría a encontrar, debe ser abandonada. El efecto del prólogo moderno es permitir, sin enunciarlo a veces conscientemente, que se relance y perdure el efecto del trabajo de la obra. Incluso, es tal el efecto, que la obra recibida, bajo su dirección, puede llegar a no tener nada en común con la idea original que presidió a su producción, generalmente inaccesible de manera inmediata.[2]

Intentaré aplicar las reflexiones precedentes a los prólogos que encabezan dos reediciones de la obra de Pérez de Ribas: la de Layac de 1944[3] y la de la editorial Siglo XXI de 1992. Preguntaré a sus autores lo que pretendieron en estas reediciones y cuál lectura de la obra intentaron "recomendar".

¿Fuente para la historia del norte?

Raúl Cervantes Ahumada, el prologuista de la edición de Layac de 1944, concluye así su texto: "la obra de Pérez de Ribas es fundamental para el estudio de la historia de Sinaloa y Sonora", y la compara con otras fuentes fundamentales más conocidas, como serían: la crónica de Tello, la de Mota y Padilla, etcétera; es decir, que el prologuista pretende participar de la buena acción que consistiría en sacar del olvido un texto importante para afianzar una historiografía regional norteña. Para justificar su juicio el prologuista enuncia, en su primer párrafo, una opinión definitiva: esta obra se debe ante todo a "una pluma autorizada", la de un misionero jesuita que por sus méritos y dotes particulares es ascendido a provincial de la Compañía.

Efectivamente, los datos biográficos que nos ofrece Cervantes Ahumada son representativos de una honorable carrera en la Compañía de Jesús: oriundo de la Córdoba española, ingresa joven a la Compañía, es novicio en España y profesa en la Nueva España, donde desde luego, pide ser destinado a las misiones del norte; ahí "inicia con pasión su labor misional", logrando entre otras santas hazañas la con-

[2] Para encontrar más elementos sobre esta idea de cómo perdura una obra en las lecturas sucesivas que se hacen de ellas, remitiremos al lector a Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, París, Gallimard, 1964.

[3] Cervantes Ahumada, *op. cit.*

versión de los yaquis, acción que el prologuista presenta como el "coronamiento de la heroica obra misional de Pérez de Ribas". Este último se dedicó 16 años a la tarea misional y "extendida la fama de sus éxitos fue llamado a México por las autoridades de su orden", donde desarrolló tareas prestigiosas: rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; director de la Casa de la Profesa, provincial de la Compañía; enviado a Roma como procurador, aprovecha su viaje a la corte española para presentar su obra y publicarla.

Las otras publicaciones que se conocen de este jesuita son testimonio de una vida bien llevada que mezcla la pluma y la palabra, como lo muestra la bibliografía del padre Pérez de Ribas que, según Beristáin –citado por nuestro autor–, se compone de dos libros de edificación, algunos escritos de defensa de los intereses de la Compañía, un manuscrito perdido (?) de historia, una historia de la Compañía y la *Historia de los triumphos*.., obra que nos ocupa ahora. Vida fecunda que se acabaría a los 80 años en la ciudad de México, en 1655.

El juicio global emitido por el prologuista es claro y tajante: "la obra histórica de Pérez de Ribas lo coloca como una de las principales figuras literarias de su siglo, y lo hace destacar como un verdadero maestro".[4]

Fondo y forma

Las principales cualidades de la obra no sólo son las que pertenecen a la forma, el estilo de su prosa, "elegancia y sencillez, que cohabita con una majestuosa claridad", sino también las de fondo, como "su gran amor a la verdad".

Este amor a la verdad es tan evidente que, para el prologuista, "salta a la vista", y además convenció también a sus contemporáneos. Así, fray Alonso de la Corte, que fue consultado por el rey Felipe IV para otorgar la licencia y privilegios para la impresión de la obra, escribirá: "cumple el autor con todas las reglas de la historia, especialmente con la principal que es la 'verdad'".[5] Y cómo podría no decir la verdad y sólo la verdad, enuncia sentenciosamente nuestro prologuista, si es sacerdote jesuita y "la mayoría de los hechos que en la historia se

[4] *Ibid.*, p. 90.

[5] Fray Alonso de la Corte, en Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, ed. Layac, *op. cit.*, t. I, p 102.

cuentan los conoció el autor por haber sido en ellos actor principalísimo o por haberlos investigado personalmente con gran acuciosidad".[6]

Una vez más es la situación de testigo la que legitima el valor de la obra. Nada nos autoriza a dudar de la buena fe de un sacerdote de la Compañía, parece decirnos el prologuista, quien además añadirá que es un "hombre dotado de gran memoria". Su capacidad formal y su deseo de dar cuenta de la verdad, nos lleva a aceptar una auténtica retórica de la verdad. Ante la mirada del testigo, todas las descripciones serán inscritas bajo el signo de la verdad: tanto el escenario natural, como las características de las tierras, o las costumbres y organizaciones de los pueblos indios, sin olvidar "los hechos propiamente históricos".

En el resumen de la obra el prologuista quiere mostrar, con algunos ejemplos, esta verdad en acción, como cuando "describe las inundaciones producidas por los ríos, que entonces como ahora eran el más grande azote y la mayor calamidad de la región". Intentando saber qué hay más allá del horizonte que limita las misiones, el sabio jesuita tiene revelaciones, y con la ayuda de "una intuitiva imaginación" adivina el paso rumbo a Asia, el cual será descubierto un siglo después por Vitus Behring.

Según su prologuista, logró esto porque se había nutrido de las viejas leyendas y tradiciones que arrancó a los indios más ancianos, dándose cuenta que todos coincidían en que sus antepasados habían peregrinado desde el norte: Pérez de Ribas se colocaría así, según el prologuista, en precursor de los estudios antropológicos sobre el origen asiático del hombre americano.

Otro ejemplo de la capacidad crítica del santo varón, según su defensor, se da cuando relata su versión del viaje de Núñez Cabeza de Vaca; lo hace de manera "crítica", desconfiando de las exageraciones del peregrino que logró convencer al virrey Mendoza para enviar la expedición de Coronado. Aquí también el relato de Pérez de Ribas muestra "moderación" y se "advierte el cuidadoso celo con que el autor procura no apartarse jamás de la verdad".[7]

En el libro II se inaugura el relato de la obra misional del primer jesuita que entró en estas tierras: Gonzalo de Tapia, el apóstol ejemplar que "encuentra la muerte en las manos del feroz cacique Necabeba". Aquí también aparece una figura legendaria de la conquista

[6] Cervantes Ahumada, *op. cit.* t. I, p. 90.
[7] *Ibid.*, t. I, p. 91.

del norte, el capitán Diego Martínez de Hurdaide (en adelante, el Capitán), quien asegura y mantiene la paz, y permite, a la sombra de su temida presencia, el avance de la evangelización.

En los comentarios al retrato de este valiente soldado, el prologuista explica claramente uno de los propósitos que guiaron la reedición de esta obra: "está esperando el gran Capitán que la historia recoja sus hazañas y lo coloque en el lugar que merece: finalidad que deseamos llegue a realizarse, con la difusión de la obra de Pérez de Ribas".[8]

En los resúmenes de los libros siguientes la pluma de Cervantes Ahumada se hace menos prolija, y sintetiza sólo lo que será, según él, el *leitmotiv* de la obra: la humildad y heroicidad de los misioneros que trabajan sin cesar para la conversión de las más belicosas y fieras de las tribus americanas, incluyendo el relato de las guerras con los yaquis, que, según Cervantes Ahumada, "alcanzaron dimensiones epopéicas" *[sic]*.

El prologuista intenta lavar de toda sospecha la gran obra misional, respondiendo a unas supuestas "críticas" que se hicieron en su época a las misiones jesuíticas, pero creo que Cervantes aquí tampoco entiende de lo que se trata, cuando en diversos capítulos Pérez de Ribas "defiende" la obra misional realizada en el lejano norte de Nueva España.

En la estrategia global de la Contrarreforma los hijos de san Ignacio eran la punta de lanza, las tropas de choque enviadas allí donde se hacía sentir más su necesidad, en función de objetivos de eficacia divina. También es probable que, tanto en el seno de la orden como en el medio dirigente de la Iglesia en Roma, se haya discutido sobre el interés de consagrar tantos esfuerzos en la conquista espiritual de unos cuantos bárbaros americanos, y que probablemente se hubiera hecho patente una cierta tendencia a desacreditar, en la jerarquía de los santos trabajos, las obras de evangelización de pueblos tan lejanos y tan poco políticos. Es también probable que sea dentro de esta geopolítica de la evangelización donde se sitúa el alegato del padre Pérez de Ribas.

Porque en este intento de jerarquizar las obras estaba incluida, evidentemente, una clasificación simétrica de los premios, según se consideraba la obra realizada. La carrera de Pérez de Ribas es, a su manera, un ejemplo representativo de esta jerarquía implícita; podemos suponer que son estas discusiones a las cuales alude Pérez de

[8] *Ibid.*, t. I, p. 92.

Ribas en su libro VII y que el comentarista lee como una "crítica" mal intencionada a la obra de los jesuitas en el lejano norte de México.

En el siglo XVII realmente no hay una crítica a la obra de la Compañía, aunque pueden existir odios y celos sobre su éxito y su fuerza; en los medios eclesiásticos de esta época jamás faltaron las acérrimas críticas, ni los golpes bajos. Pero, a pesar de todo, el XVII es el siglo por excelencia de la fuerza de la Compañía, y si su obra es criticada sólo lo será hasta la primera mitad del XVIII, cuando la lógica del Estado moderno en formación desconfiará de estos apátridas que pretenden hacer juegos políticos y geopolíticos en contradicción con las políticas nacionales renacientes. Por eso, los jesuitas serán desacreditados en gran parte de la opinión pública de los países europeos, abandonados por el Papa y finalmente expulsados.

Pero no creo que en la época de Pérez de Ribas existiera una crítica seria sobre la obra misional de la Compañía; al contrario, pues incluso los juicios de los censores de la obra, que se publican en esta edición y que de cierta manera forman parte de ella, no dejan lugar a duda sobre la recepción del libro, y de un juicio global positivo y favorable sobre la obra evangélica a la cual se refiere Pérez de Ribas.

Y es en esta defensa de la obra misional atacada –según él– por fuerzas oscuras, en donde nuestro prologuista quiere participar ofreciendo elementos que resumen su concepto de la obra y el porqué de tal reedición: "En realidad la obra misional desarrollada en Sinaloa y Sonora, no necesita justificación alguna: sola se justifica, para admirarla, basta leer la obra de Pérez de Ribas". Y añade: "en pocas partes de las tierras conquistadas en el Nuevo Mundo, se realizó semejante labor constructiva y suave y profundamente evangelizadora".[9]

Ya tenemos suficientes elementos para entender tanto lo que pretende el prologuista como su concepción de la tarea historiográfica, y si seguimos sus indicaciones entraremos no en un género de historia moderna sino, más bien y de lleno, en la paráfrasis sentimental del discurso hagiográfico; en efecto, según él, el texto habla por sí mismo de las virtudes de los protagonistas, y tenemos que admirar el efecto del escrito, donde criaturas seráficas construyen el reino de Dios en la tierra, e integran tribus feroces y bárbaras a la Iglesia y a la vida política.

Claro está que hubo algunas sombras en este idílico lienzo que nos pintan a la vez el texto y su presentación: "también allá, cierto es,

[9] *Ibid*, t. I, p. 93.

se hizo sentir alguna vez la mano dura del militar". Esta pequeña frase no tiene por objetivo recordar la importancia de la presencia ofensiva y represiva de la Corona, elemento esencial en la estrategia de "conquista espiritual", y que el propio relato de Pérez de Ribas nos muestra en acción, sino más bien de intentar borrarla o de convencernos de que el papel de la presencia militar en la conquista fue un elemento poco significativo, porque según esta interpretación "en realidad quienes realizaron la conquista y pacificación, fueron los soldados de la fe, los misioneros que no esperaban otra recompensa que la de verse rodeados de sus indios incorporados a la civilización, o encontrar la muerte como premio de su heroica labor".[10] Y a nadie extrañará que frente a gente tan paternal y tan buena, que no tenía otro interés que el bien de su rebaño, "los indios, como en este libro se lee, buscaban la protección del misionero, y pedían ser amparados a la sombra de las misiones".[11]

Es inútil repetir aquí lo erróneo de esta visión idílica de la evangelización, errada en dos sentidos: el primero porque sabemos, por otras fuentes, que el hecho no fue así de sencillo (y el conjunto de las rebeliones indígenas lo prueba ampliamente); y el segundo porque el texto de Pérez de Ribas está lleno, como lo mostraremos, de juicios muy claros sobre la importancia de la presencia militar española en estos confines como condición misma de la permanencia de la obra evangélica.

Juicios como los de Cervantes Ahumada abundan en la historiografía nacional y son particularmente peligrosos porque construyen sobre los textos que utiliza la historiografía mexicana toda una red de ambigüedades e incomprensiones difíciles de superar, porque no se sabrá dónde "empezó la bolita". Estamos en esta doble traición con respecto a la "historia verdadera de México", cuando por razones hagiográficas se escribe de manera tan particular lo que fue, como lo hace Pérez de Ribas, y cuando además se intenta tergiversar los textos mismos de esta época remota por una lectura manipuladora y errónea, como lo hacen de manera contemporánea ciertos investigadores, como nuestro prologuista.

Hasta aquí el comentario a este prólogo. Me olvidaré de heroicos misioneros y de tribus cerriles, bravas y fieras o de epidemias que daban, como si lo necesitaran, "motivo a los misioneros para manifes-

[10] *Idem.*
[11] *Idem.*

tar su celo y su caridad". También dejaré en el olvido el clímax heroico, propicio a las grandes epopeyas; sólo recordaré el comentario que intenta organizar la conquista del norte alrededor de la heroicidad de los hijos de san Ignacio, que ni las barrancas, ni los desiertos, ni los hechiceros, ni las macanas o las flechas asesinas, ni aun las epidemias podían torcer o vencer la voluntad misional, porque "estaba escrito" que estas tierras tenían que ser cristianas a pesar de la furia del enemigo del género humano.

Es inútil repetir que este prólogo, que ya va para sus 50 años, hoy no satisface ninguno de los criterios de la historiografía actual; aunque no conozcamos al prologuista es claro que pertenece a la Iglesia católica y muy probablemente a la Compañía de Jesús, o está muy cerca de ella; hay demasiados ditirambos, demasiada heroicidad en este prólogo.

Una ambigüedad subsiste con respecto al indio: sabemos que la pregunta que podemos hacer hoy sobre el indio en México tiene poco que ver con la que se hacía cuando se realizó esa edición.

La reflexión sistemática sobre este tema es posible sólo a partir de los años sesenta, cuando la cuestión indígena empezó a ser objeto de estudio de antropólogos científicos, escapando a coleccionistas de rarezas etnográficas y de funcionarios al servicio de un Estado unificador y centralizador. En 1944 las instituciones "indigenistas" estaban todavía en pañales; el Congreso de Pátzcuaro, organizado desde la presidencia, acababa de sentar el consenso y las bases para una "real" política de masas indigenista oficial.

Podemos suponer que lo que el prologuista intentaba, en ese tiempo, era integrar, de manera moderna, la obra misional desarrollada durante la Colonia al proyecto nacional en construcción de un discurso histórico e indigenista. Como las luchas entre la Iglesia y el Estado laico estaban todavía muy candentes, tenía que convencer a sus lectores de que las misiones del lejano norte de la Nueva España fueron los primeros polos de educación y de sociabilidad; primicias del indigenismo y de la integración nacional de las masas indígenas.

Según esta interpretación, la Iglesia fue la primera en tener una política indigenista coherente: redujo a los indios en pueblos, y "los nuevos oficios, las nuevas culturas, los ganados, los métodos de pescar, fueron revolucionando la incipiente economía indígena y haciendo surgir en aquellas tierras feraces y cálidas una nueva nación".[12]

[12] *Ibid.*, t. I, p. 88.

Los misioneros fueron así, desde este punto de vista, los primeros indigenistas: "nunca olvidaban los misioneros la base material en que la educación y la fe deben sustentarse; por eso enseñaban primero el aprovechamiento de los recursos naturales, el sistema de trabajo más práctico o útil para elevar el nivel de vida de los indios y luego, lenta, suave y seguramente les iban inculcando los principios de la nueva fe".[13]

Por eso no hay duda de que al igual que ayer, hoy los indios buscarán la protección y pedirán ser amparados por las sombras protectoras del indigenismo oficial y de la Iglesia.

Aquí, como siempre, el indio es la carne de cañón de la evangelización, masa casi indiferenciada a pesar de sus inumerables gentilicios, cuya belicosidad y fiereza sirve sólo para realzar la humilde heroicidad de los misioneros. No hay, ni en el prólogo, ni en el libro, reflexión alguna sobre la naturaleza fundamental de los cambios ocurridos en las poblaciones indígenas, sólo una beata y secreta fascinación por esta epopeya misional, en donde se podía tener acceso al sacrificio supremo, época de oro de una epopeya cristiana que el prologuista nos recomienda no analizar sino admirar.

Incluso podríamos ser más injustos con este prólogo, donde se muestra una gran incomprensión de la naturaleza y los alcances del texto de Pérez de Ribas, y cuyo efecto sería, más bien, el de hacer huir al lector actual, aunque "curioso de las cosas del norte", incluso no sería difícil mostrar que la idea de curiosidad se opone diametralmente a la de "historia", la primera incorporada más bien a la cultura del siglo XVIII, y la segunda a la de los siglos XIX y XX.

De un prólogo a otro

Aunque la conmemoración del "Encuentro de dos mundos" en 1992 haya sido un fracaso político e intelectual, en la medida en que se dijo que no se querían conmemorar –menos aún festejar– cinco siglos de explotación, dicho acto tuvo por resultado concreto el que casi nadie se abocara al intento de reflexionar desde la modernidad (o la postmodernidad) lo que podría significar, hoy, pensar otra vez este "encontronazo". La decisión del no "festejo" dejó como huellas materiales sólo una serie de reediciones de textos y crónicas coloniales, que en algunas décadas serán, probablemente, las únicas huellas todavía

[13] *Ibid.*, t. I, p. 93.

visibles de la imposibilidad de pensar América desde América en vísperas del año 2000.

A este 500 aniversario de América debemos la reedición del texto de Pérez de Ribas, producto de los esfuerzos de una editorial nacional, Siglo XXI, y de la política cultural de Difocur-Sinaloa, un organismo de cultura ligado a un gobierno estatal. La unión de esfuerzos nacionales y regionales es ya, en cierto sentido, un cambio de escala de la recepción de la obra del padre Pérez de Ribas, porque posibilitó tanto su adquisición como que se supiera, en todo el país, de la existencia de esta edición.

En este sentido, la voluntad política de reedición de esta crónica es más eficiente que las que precedieron a otras obras fundamentales de la cultura novohispana en épocas anteriores, ya sean locales o distribuidas a políticos como regalos de fin de año o de sexenio, con ningún beneficio de la cultura historiográfica nacional.

El investigador Ignacio Guzmán Betancourt, en su muy documentado y serio "ensayo introductorio" al volumen de Siglo XXI nos recuerda que las otras ediciones, totales o parciales, habían sido auspiciadas solamente por personas u organismos culturales del norte de México. Un primer problema sería pensar ¿cómo se puede tener acceso a una crónica del septentrión novohispano? Más allá de la intervención bien intencionada y a lo mejor determinante de individuos en el proceso de edición –que no viene al caso analizar aquí–, lo que intentamos pensar es el cambio de escala del espacio en el cual se va a producir o reproducir cierto texto.

Este cambio de espacio es notable en el tipo de prólogo que acompaña a la obra. Ya no existe la posibilidad de un intento por dar a la obra reeditada matices épicos ni hagiográficos localistas; estamos en el espacio de un discurso científico, lo que no quiere decir estar carente de ambigüedades.

Y si hubo epopeya en este lejano norte novohispano, ésta debe circunscribirse a la escritura de una epopeya nacional. En cuanto a la hagiografía clásica "humanística", sus formas retóricas deben desaparecer porque el autor del prólogo ya no es el entusiasta cronista erudito local, sino el investigador de una institución federal como lo es el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y como tal, debe considerar de manera científica a un texto escrito por un religioso del siglo XVII, acerca de la conquista espiritual del septentrión novohispano. En resumen, en las dos ediciones consideradas encontramos dos maneras de construir y escribir un prólogo.

El estudio introductorio de Ignacio Guzmán Betancourt empieza de manera muy cuidadosa y erudita con una serie de características formales de la obra muy de acuerdo con los criterios actuales de ediciones críticas de textos. Debemos agradecer al autor estas minucias y reconocerle una modestia que no es nada retórica. Él también es un fanático de la obra y durante años, según su propia expresión, ha cansado a sus colegas y amigos con "largas peroratas perezribianas". Probablemente en esta confesión esté la clave de su prólogo; es esta práctica de la obra la que lo hará sin duda ser elegido entre otros investigadores, por ser, si no un especialista, por lo menos un *connaisseur*. Pero también esta añeja práctica de la obra nos permite sospechar que la marca de la pasión dominará –para bien o para mal– el ejercicio de su escritura.

Cuando Guzmán Betancourt intenta entrar en el misterio que constituye la vida del padre Pérez de Ribas, nos hace partícipes de sus decepciones, pues, como muchos personajes de la época, no se sabe el año exacto de su nacimiento, y lo que es más extraño aún, tampoco se conoce casi nada de los primeros veintitantos años de la vida de Pérez de Ribas.

Como "tampoco se tienen datos precisos acerca de sus familiares", el misterio se hace más espeso y el origen del autor se iría perdiendo en el limbo historiográfico, aunque el autor del prólogo –después de Peter Masten Dunne, S.J., el "biógrafo más destacado" del padre Pérez de Ribas–, no lo puede permitir.[14] Inmediatamente después de enunciar la falta de referencias familiares no tiembla al escribir: "Es casi seguro que vino al mundo en el seno de una linajuda y acaudalada familia cordobesa, a juzgar por su 'nom à particule'". Para afianzar mejor este deseo o necesidad de excelencia en la estirpe del padre Pérez de Ribas, Guzmán Betancourt también debe suponer que fue un hijo segundón, y como tal "su posición de vástago secundario en el interior de una familia que económicamente ya nada o muy poco podía ofrecerle, explicaría entonces su ingreso a la clase sacerdotal, prácticamente la única salida que la sociedad podía ofrecer a estos hijos desheredados para que hicieran carrera".[15]

Si bien es cierto que el hecho de dedicar al estado sacerdotal a los hijos segundones fue en general una respuesta estratégica para no dividir las herencias familiares, también es cierto que en las familias

[14] Peter Masten Dunne, S.J., *Andrés Pérez de Ribas. Pioneer Blackrobe of the West Coast*, Nueva York, 1951.

[15] Guzmán Betancourt, *op. cit.*, introd., p. XII.

con estirpe y caudal la forma de proceder era más sutil, y se reservaba una parte importante de la fortuna del linaje para comprar u obtener oficios eclesiásticos o títulos religiosos para esos hijos segundones. En el siglo XVII estaba claro para todos que este dinero no era una pérdida para la estrategia global del grupo familiar, en la medida en que tener a un alto prelado era fuente de prestigio para todos sus integrantes y a su vez de apoyos políticos y sociales muy importantes para el crecimiento económico global del clan familiar.

Por otra parte es muy poco probable que Pérez de Ribas haya pertenecido a una familia acaudalada porque cuando nació –mediados del XVI– la memoria de la estirpe dejaba huellas rastreables –aunque a veces confusas para nosotros– en registros eclesiásticos o notariales. Para el estudio que nos proponemos, a fin de cuentas importa poco el origen social del padre Pérez de Ribas, pero encontramos significativa esa necesaria e imprescindible inclusión de los "grandes" personajes históricos en los grupos aristocráticos; es como una muletilla perteneciente al gremio *historicus*, que, a pesar de todo, no puede pensar la historia sin hombres de élite, y éstos son, evidentemente, producto de buenas familias. Si muchos autores modernos caen fácilmente en este error, y aún más si son apasionados de su biografiado, es porque no saben tomar distancia con los textos antiguos que utilizan. En ellos es una tradición retórica la de describir, por el sencillo juego de su inclusión en el relato de historia, a todos los actores de hazañas espirituales o temporales como almas nobles herederas de las virtudes de rancias familias cristianas. No por sus hazañas en la realidad del movimiento histórico van a ser grandes los hombres del siglo XVI y XVII sino que son grandes desde el momento en que existen realmente en el relato de sus hazañas. Es en gran parte por mecanismos discursivos de este orden que todos los personajes de los relatos de historia tienen esa tendencia a ser revestidos, casi siempre, con los oropeles de estirpes nobles y acaudaladas.[16]

[16] Si no creemos en la alcurnia de Pérez de Ribas en el sentido de Guzmán Betancourt, podemos, a pesar de todo, intentar pensar por qué esta ausencia total de elementos sobre la familia del padre jesuita. No sería sencillamente porque su familia perteneció en su tiempo a los grupos "manchados", moriscos, judíos, etcétera. En este sentido no se habla de algo innombrable –la falta de limpieza de sangre– ni Pérez de Ribas mencionará a su familia, ni su familia buscará entrar en contacto con él y aprovecharse de su influencia en la Compañía. Evidentemente esta hipótesis se opone al reclutamiento que el protagonista propone con respecto a la Compañía, en donde sólo había vástagos puros y aristocráticos y por lo tanto "viejos cristianos". Todo lo que respecta a la Compañía de Jesús ha sido siempre polémico, y

Si bien no seguiremos a Guzmán Betancourt en su intento de demostrar la alcurnia del padre Pérez de Ribas, debemos felicitarlo por sus reflexiones sobre la formación del padre jesuita: "su cultura es básicamente eclesiástica, litúrgica, bíblica" y –podríamos añadir– es una cultura postridentina como la que la curia romana y la orden de san Ignacio quiere para la mayoría de sus hijos en el frente de la evangelización. Una cultura del combate contra el demonio, más interesada en la lectura de los libros de inquisición y de doctrina que en las sutilezas de los autores clásicos.[17]

No queremos entrar en la paráfrasis crítica de este "estudio introductorio", sino sólo subrayar algunos elementos que muestren el funcionamiento de dicho estudio y los senderos que su autor pretende abrir para nosotros en la obra del padre Pérez de Ribas.

Hemos visto lo que el autor del estudio introductorio nos propone sobre el origen familiar del sacerdote jesuita, pero en su deseo de mostrarnos en acción a un "joven sacerdote cordobés de 26 años de edad, de noble y posiblemente acaudalada familia, inteligente, preparado y emprendedor", su pasión amorosa perezribiana lo lleva a afirmaciones peligrosas que conducen a un serio investigador del INAH a proponer un nuevo tipo de hagiografía, aún secularizada.

Es evidente, para él, que no pudo haber hecho mejor elección que el buen ojo de la Compañía de Jesús, "como lo comprobarían de inmediato y más aún conforme pasaría el tiempo".[18] Así tenemos a nuestro "exquisito cordobés", en América, donde empezó sin saberlo, la "aventura más grande de su vida con la cual alcanzaría –por lo menos

---

como no tenemos a la mano un estudio fiable del reclutamiento de los hijos de san Ignacio, tema que está fuera de nuestro propósito, dejaremos aquí el asunto no sin antes recordar al padre Lejeune, superior de los jesuitas de la Nueva Francia, que llega a Quebec el 5 de Julio de 1632 para reconstruir enteramente el trabajo de evangelización arrasado por la ocupación militar inglesa, y que hará una honorable carrera en la Compañía, muy parecida a la de Pérez de Ribas (autor de once Relaciones, de cinco libros de edificación religiosa, etcétera). También era un sujeto "misterioso" y finalmente, como se demostró, no muy "limpio", porque procedía de familia herética (protestantes) y él mismo se convirtió a la edad de 16 años. Tomado de Guy Lafleche, "Le Missionnaire, l'Apostat, le Sorcier", en Paul Lejeune (ed. crítica) de la *Relación de 1634*, Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. XVI.

[17] En el programa de formación que recibió en Puebla o en el inventario de la biblioteca local podemos tener una idea más clara de la formación "acelerada" para las misiones lejanas que recibió el joven cordobés, pero es visible su relación con textos inquisitoriales como el *Manual de Inquisición* del jesuita del Río, que cita, y cuyos relatos son transparentes en algunos capítulos de su obra.

[18] Guzmán Betancourt, *op. cit.*, p. XIII.

en este mundo– la inmortalidad".[19] La mirada que posó sobre el mundo novohispano es evidentemente de simpatía y de comprensión; él no pudo ser de esos clérigos hispanos altaneros que en lo espiritual venían a señorear, como lo pretendían sus coetáneos.

Él, que durante su infancia y juventud se nutrió de la visión cotidiana de los restos del esplendor monumental de su histórica Córdoba natal, fue inmediatamente seducido: "Su estancia de dos años en la plácida Puebla y luego su breve paso por la asombrosa México-Tenochtitlan, seguramente le habían hecho formarse un elevado concepto de la realidad de la Nueva España".[20]

Al contrario, cómo no le va a parecer una "inhóspita región", este pobre y lejano norte. "Aquí sólo rancherías esparcidas sin orden por los campos, con rústicas chozas armadas con materiales vegetales, frágiles, efímeras, hechas para ser abandonadas rápidamente al enemigo o a la furia de los ríos".[21]

Pero la reconstrucción psicologicista del pensamiento de su autor favorito lleva a Guzmán Betancourt por sendas muy azarosas, como cuando intenta hacernos partícipes de los sentimientos íntimos del jesuita, "pero sobre todo, la certeza de que su presencia no era grata flotando en el ambiente", apretaba el alma del joven sacerdote andaluz.[22]

Si el autor del estudio intenta evocar los sentimientos de los miembros de las otras órdenes que se enfrentaban con la Compañía, en la santa competencia de la evangelización, creemos que el exquisi-

[19] *Ibid.*, p. XIII.

[20] *Ibid.*, p. XIII. La imaginación romanesca de Guzmán Betancourt lo empuja a veces hacia rumbos impredecibles; en efecto, qué puede ser México-Tenochtitlan en estos primeros años del XVII, sino un gigantesco terregal o un infame lodazal, dependiendo del clima, entre edificios medio construidos, y otros medio destruidos, ya no es Tenochtitlan pero tampoco "la Ciudad de los Palacios", sin olvidar los sencillos problemas sanitarios y de abastecimiento de agua potable y de alimentos. Si la construcción de la ciudad de Puebla está un poco más adelantada, en ningún lugar de la Nueva España hay ese paraíso de "pueblos con calles empedradas, carruajes de señores, conventos generosos, tianguis olorosos", que pudieran haber dado al joven misionero oriundo de una de las más hermosas ciudades de España, tema de queja frente a la vacuidad norteña.

[21] *Ibid.*, p. XIII. En esta primera representación del norte de la Nueva España, que organiza el prologuista para nosotros bajo el pretexto de hacernos sentir las impresiones del joven Pérez de Ribas, muestra que se dejó convencer por la vacuidad norteña que construye el padre jesuita en su obra, y que el discurso historiográfico nacional también incluye hoy, por otras razones, en su descripción científica del norte.

[22] *Ibid.*, p. XVIII.

to cordobés hubiera podido percibir algo de eso e incluso peor, pero dudamos mucho que haya podido sentir esta hostilidad frente al inhóspito norte. Al contrario, el norte lo atrae con fuerza; sus hombres, presas de su barbarie y su fiereza, lo llaman con desesperación. Es el lugar donde su alma encontrará su verdadera identidad.

Su auténtico destino está en ese ambiente, de alguna manera visto como un vacío. Toda la obra de Pérez de Ribas no dirá otra cosa: en esos confines poseídos y dominados desde siempre por el demonio, los indios, de manera confusa, esperan el día de ser librados de la empresa diabólica. De tal manera que si hay un sentimiento que no hayan tenido esos santos varones del siglo XVI y XVII es el de extrañeza y de rechazo. No podían pensar, ni un solo instante, que no eran gente esperada. Al contrario, en la lucha transhistórica del bien y del mal entre el hombre y su enemigo más radical que se desarrolla desde los orígenes del mundo, ellos tenían plena conciencia de la importancia fundamental de su acción. No podían dudar, y por lo tanto sentir, que su presencia no era grata.

Finalmente, el problema que anima toda la segunda parte del prólogo es ¿por qué y para qué escribió Pérez de Ribas su historia? Para intentar responder a estas preguntas hace un repaso de las diferentes explicaciones que se han propuesto. Pero esta rápida revisión tiene por único objetivo el de introducir a una teoría que le es propia. Según él, todo es un simple problema de dinero. Simples problemas de dinero son también los de la Compañía con el virrey y el arzobispo Palafox: frente a la riqueza creciente de los jesuitas el virrey consideró que "ya era tiempo de que la Compañía pagara tributos a la Corona, y el obispo, por su parte, reclamaba los correspondientes diezmos".[23]

Para él, el enfrentamiento entre los jesuitas y una parte del clero aliado con Palafox era sólo un problema local americano, y más aún, una vulgar dificultad por dinero y envidia. Pérez de Ribas no sólo deberá su promoción a los altos puestos de la jerarquía jesuítica y a su talento de negociador y de político –será enviado exclusivamente para arreglar los pleitos de la Compañía a Roma y a Madrid–, sino que logrará el titánico trabajo de escribir su obra en un par de años o incluso menos.

Esta acción hace que reconozca al padre Pérez de Ribas como un talento prodigioso, por haber logrado escribir su obra en tan poco tiempo: "no nos queda más remedio que reconocer y admitir el prodigio.

[23] *Ibid.*, p. XXI.

Un verdadero fenómeno que raras veces ocurre, y mucho menos se repite".[24]

Vista desde ese ángulo la obra adquiere para Guzmán Betancourt, a partir de este momento, el carácter un poco vulgar de una obra de propaganda, y no hay duda de que el autor, como cualquier propagandista sectario, intentará "hacernos caer en una trampa: confundirnos". No es raro, dice el mismo Guzmán, que si Pérez de Ribas intenta mentirnos sobre el momento de la composición de su obra, pues "él como la gran mayoría de los historiadores, tiende a mentir, a distorsionar, a exagerar, a ocultar la verdad de los hechos. Sólo que es malo para hacer todo eso, pues él mismo se encarga de desmentirse o de rectificar sus faltas voluntaria o involuntariamente cometidas".[25]

Para el autor del estudio la obra se reduce a una "probanza de méritos y servicios", género en el cual

> los hechos no deben presentarse con el ropaje de su vulgaridad cotidiana: hay que transformarlos, ennoblecerlos y engrandecerlos para hacerlos dignos de los méritos que se desea se reconozca y resarza. Y esta es precisamente la idea central que desarrolla Pérez de Ribas desde el principio hasta el final de su monumental y epopéico [*sic*] relato. Va a transformar, a distorsionar, a magnificar y ennoblecer o al revés, envilecer los hechos para lograr sacar de todo ello el mejor partido.[26]

Si el padre Pérez de Ribas en su obra trata acerca del demonio, no está refiriéndose realmente al personaje mítico de la religión cristiana, sino al mismo Palafox, porque su obra –insiste el propio estudioso– no es más que de propaganda en favor de la Compañía. Pérez de Ribas oculta sus verdaderas intenciones, "trata de hacernos creer que su libro es únicamente producto de un noble acto de vocación historiográfica, sin más intención que 'the mere imparting of knowledge'".[27]

El juicio que Guzmán Betancourt hace sobre la obra es ambiguo: debido a las peculiares circunstancias que determinaron su origen y a lo apresurado de su ejecución, la obra refleja página a página la incapacidad del autor para manejar adecuadamente un asunto de tan

[24] *Ibid.*, p. XXIV.
[25] *Ibid.*, p. XXVI.
[26] *Ibid.*, p. XXVII.
[27] *Ibid.*, p. XXXVIII. En inglés en el texto.

magnas proporciones. Esta vez la "misión", para su desgracia, le quedaba grande. Ciertamente no era una empresa para ser acometida por un solo hombre, en tan poco tiempo y con tan exiguos elementos, así estuviera dotado de una memoria portentosa, y guiado por un deseo infinito de justicia y de venganza.[28]

Y por si fuera poco, para rematar, afirma: "La narración toda denuncia que el autor no es muy ducho para desempeñar el oficio de historiador, pues desconoce una de sus reglas esenciales: decir la verdad –aunque se esté mintiendo– significa no sólo decirla, sino ante todo, sostenerla".[29]

En realidad lo que le duele a nuestro prologuista, lo que condena, no tarda en aparecer y es "la cuestión de la barbarie y fiereza" de los indios del noroeste de la Nueva España. ¿Qué tan cierta es o era? [30] ¿Cuáles son los criterios que emplea Pérez de Ribas para calificar así a estas poblaciones? En realidad, dice Guzmán Betancourt, "ninguno que no hubiera sido empleado ya antes que él para justificar la invasión española".[31]

Con un confuso relativismo cultural el autor del estudio llama a testimoniar a Francisco de Vitoria, a Bartolomé de Las Casas y a todo el sentido común antropológico, e intenta demostrar que dichos pobladores no eran tan bárbaros, ni tan fieros, y que si lo eran, sólo se puede juzgar a partir de su cultura. Porque para él es evidente que el

---

[28] *Ibid.*, p XXX. Dejaremos a Guzmán Betancourt la responsabilidad de la ambigüedad de sus juicios definitivos.

[29] *Ibid.*, p. XXXI. Tampoco entraremos en este juicio sibilino de las verdades que mienten y que hay que sostener, pero nos parece importante, para entender lo que pretende Guzmán Betancourt en su "estudio", citar lo siguiente: "Pérez de Ribas jura y perjura que su trabajo descansa en el principio ('ley y obligación de la historia') de la verdad. Pero, ¿de qué naturaleza puede ser esta 'verdad' que parte de un enorme engaño? Lo paradójico de todo esto es que a pesar de la gran mentira que trata a todo precio de encubrir, el autor dice siempre la verdad, aunque de un modo original: no la dice cuando asegura o nos hace creer que la está diciendo y la dice cuando no es su intención decirla, simplemente se le escapa. ¿Problemas de conciencia, o simplemente de su inexperiencia en el menester?, ¿falta de malicia, o exceso de ingenuidad? ¿ O simplemente por hablar –y escribir– más de la cuenta?". Dejaremos a Guzmán Betancourt con estas verdades que se escapan solas como mariposas de los campos textuales, esperando que se tenga una buena red para capturarlas. A pesar de todo y su incomprensión de la obra, Guzmán Betancourt pone el dedo en algo metodológicamente importante: no es lo mismo la verdad del hecho que la verdad del texto sobre el hecho. Pero ya tendremos la ocasión de regresar más adelante sobre este problema.

[30] *Ibid.*, p. XXXI.

[31] *Idem.*

padre jesuita exagera, para lucirse y producir más impacto en sus lectores: "los indios del noroeste no eran ni más ni menos bárbaros que los del resto de la Nueva España".

Incluso nos interpela con fuerza cuestionando ese grado de barbarie, porque

> en la Nueva España había de bárbaros a bárbaros, y entre "los más bárbaros" destacan, según refiere el mismo Pérez de Ribas, los otomíes y los llamados chichimecas, cuya fama de salvajes era ya asunto proverbial aun antes de la llegada de los españoles; reputación que les habían hecho sobre todo "los políticos mexicanos" quienes, a su vez, se contaron entre los más bárbaros antes de llegar a instalarse en el lago de Texcoco.[32]

La pregunta sobre el estatuto moral de los indios norteños lo lleva inevitablemente a preguntarse: "¿significó para ellos realmente un adelanto cultural y de civilización o nada más el trueque de unas costumbres reprobadas por otras aprobadas?"[33]

Responderá esta pregunta con una abrupta vuelta discursiva y concluye: "poco importa en realidad, pues en nada afecta la integridad de la obra. Ésta es algo acabado y, por lo tanto, irrepetible; producto de y para su momento histórico. Y como tal tenemos que aceptarlo".[34]

Este cambio de 180 grados es necesario para que, a pesar de todo, pueda escribir como conclusión: "Andrés Pérez de Ribas no estará ciertamente a la altura de Descartes, ni su obra al nivel, por ejemplo, del Quijote; pero lo que sí no se le puede disputar es que sea el 'historiador' más original de la Colonia, y su obra, a pesar de todo, con mucho, la más sincera y menos afectada de ese periodo".[35]

Es evidente que la cohabitación en una misma frase con personajes como Descartes o Cervantes da mucho "caché" tanto a un juicio

---

[32] *Ibid.*, p. XXXIII.

[33] *Ibid.*, p. XXXIV.

[34] *Ibid.*, p. XXIV.

[35] *Ibid.*, p. XXXV. No entendemos muy bien lo que hacen aquí tanto el multimanipulado Descartes, como el Manco de Lepanto, para organizar un discurso referente histórico. Tampoco sabremos bien si Guzmán Betancourt considera a Pérez de Ribas como a un auténtico historiador. Sus diferentes juicios sobre el oficio del historiador, sobre la obra perezribiana, así como la utilización de comillas no nos ayuda a entender cuál es finalmente la naturaleza del balance de la obra del jesuita que nos propone en su prólogo.

crítico como a la obra juzgada, aunque no ayude para aclarar la naturaleza del juicio en cuestión. Tampoco apoya a la caracterización de la obra perezribiana lo que Guzmán Betancourt escribe en seguida y de manera definitiva: "El pensamiento de Pérez de Ribas es enteramente medieval, con ciertos destellos de modernismo no renacentista; aspectos que desde luego se reflejan en su escritura".[36]

La Historia de los triumphos, como ya se dijo, fue compuesta en tono de alegato probatorio pero, cataplum–cataplum, a ritmo de "novela de caballería". Pérez de Ribas es sin duda el último gran representante de ese género literario, pero también el precursor de algunos otros, como el de la "novela histórica", el de la llamada por entregas y, lo que quizá es más importante, del "realismo" (e incluso del realismo fantástico).[37]

Y como si fuera poco, en un verdadero frenesí de inspiración literaria, Guzmán Betancourt continúa: "la pluma de Pérez de Ribas no solamente escribe, pinta, dibuja, produciendo cuadros de admirable y conmovedor realismo, teñido por la magia de la fantasía. La Historia es pues, una gigantesca 'commedia' en la que, a través de Pérez de Ribas, se enlazan Dante y Balzac".[38] Y para rematar concluye su estudio introductorio repitiendo lo que llama su tesis: "seguramente de no haber surgido el problema con el obispo de Puebla, la *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee* nunca se hubiera escrito".[39] En su último parágrafo el prologuista se ensaña contra el obispo Palafox al hacer un paralelismo entre el destino –en la historia– de las figuras de éste y de Pérez de Ribas: "las obras de Juan de Palafox y Mendoza se imprimieron en Madrid entre 1659 y 1671 en ocho volúmenes (otros dicen quince) pero, hasta donde sé no han vuelto a reeditarse; mien-

---

[36] *Ibid.*, p. XXXV. Frente a este juicio categórico debemos confesar nuestra perplejidad. Que Pérez de Ribas sea un medieval lo podríamos aceptar con algunas reservas, considerando la tendencia actual de extender la época medieval hasta las primeras décadas del XVII, como lo recomienda el medievalista francés Jacques Le Goff. Pero, ¿qué podrá significar un "medieval con destellos modernistas no renacentista"?

[37] *Ibid.*, p. XXXV. Es evidente, y nuestras lecturas nos lo han confirmado, que la obra perezribiana es importante, pero hay mucho trecho de ahí a que sea también el origen de la literatura universal. Creemos que la pasión por su autor ha empujado a Guzmán Betancourt a alturas imprevisibles.

[38] *Ibid.*, p. XXXV. Como el lector podrá ver, la pasión es mala consejera para el historiador crítico.

[39] *Ibid.*, p. XXIV.

tras que la *Historia* de Pérez de Ribas, lo más seguro, se seguirá reimprimiendo *per omnia saecula saeculorum*".[40]

Es evidente que en nuestra lectura del estudio introductorio hemos dejado de lado muchos elementos que merecerían más comentarios, pero no debemos olvidar que lo que nos ocupa en este estudio, no es la manera tan singular de practicar la historiografía de Guzmán Betancourt, sino la propia obra del padre Pérez de Ribas.

Si he considerado necesario introducir en las presentes páginas, estas largas –tal vez demasiado– consideraciones sobre los prólogos de la obra perezribiana, es porque para el estatuto de la obra en la actualidad, me pareció importante estudiarlos pues construyen a la vez cierto espacio de recepción de la obra, y también organizan un conjunto de representaciones de la obra que tenderá a influenciar las recepciones de futuros lectores.

Como conclusión en este momento puedo afirmar que los dos prólogos –animados por pasiones ambiguas– no presentan a la obra en su proyecto, sino sólo aspectos marginales e incluso caricaturizables; además, por desgracia, es probable que esta pasión partidista tenga como resultado el de no favorecer la práctica de una obra importante de la historiografía del siglo XVII, e incluso hace huir a cualquier lector curioso para pensar la historia de México de manera contemporánea.

Espero que este ensayo, al esbozar otra estrategia de recepción de la obra, podrá mostrar todo el interés para considerar de una nueva manera la obra del padre Pérez de Ribas, no para incluirla en una nueva hagiografía religiosa, nacional o regionalista, ni dirimir por medio de ella las viejas pugnas del imperio y del sacerdocio, sino para entender cómo funcionaba, desde dentro, esta complicada máquina de la representación de la evangelización, construida por el aparato religioso en la época colonial; etapa metodológicamente indispensable si queremos un día llegar a entender lo que fue "la conquista espiritual de América" y sus efectos "reales" sobre los sujetos sometidos a su acción.

---

[40] *Ibid.*, p. XXXV. Aquí también la pasión traiciona al comentarista, porque no solamente no se pueden comparar los dos tipos de obras, sino que es evidente que la obra de Palafox sigue siendo hoy, por la multiplicidad de temas tratados, una fuente muy viva de investigación. El hecho de resumir su pleito con los jesuitas a un problema de intereses sórdidos, y la personalidad altanera de Palafox, impide entender el proyecto palafoxiano como algo global de la monarquía española que intentó llevar a cabo el conde duque de Olivares, patrono de Palafox. Es un proyecto de transformación y de unificación muy parecido al que se llevaba a cabo en varios países de Europa, y particularmente en Francia con Richelieu.

2

Los textos del texto

En su primera edición de 1645, el texto del padre Pérez de Ribas, está acompañado o precedido, como era obligatorio en esa época, por una serie de textos que el lector moderno –apurado o poco motivado—, deja en general de lado, porque ya no son evidentes ni la función de esos textos ni sus relaciones con el texto principal cuya misión era la de acompañar. Una lectura apresurada que por su deseo de adentrarse sin más vueltas en el escrito principal, se olvide de estos textos paralelos, sería un error porque éstos, aparentemente periféricos, deben ser considerados como una parte auténtica de dicha crónica.

Las obras novohispanas, como los textos españoles de la misma época, eran siempre sometidas a censura y autorizaciones diversas, y no podían ser publicadas sin esta serie de "anexos" que a pesar de la –a veces pesada y muy sofisticada– retórica que los anima, son una fuente imprescindible de información sobre la manera de cómo fueron recibidos estos textos.

Dichos textos periféricos, cuando están bien logrados –cosa muy frecuente– son escritos en la misma época del autor, por gente muy similar a él (en cuanto a formación y aspiraciones); estos escritos nos proporcionan, muchas veces, un primer nivel de síntesis sobre la manera de pensar ciertos problemas tratados en la obra. A veces, algunos editores modernos piensan en ahorrar papel o en el supuesto aburrimiento de sus lectores y suprimen esta periferia textual de la obra. Considero que esto es un error porque los textos introductorios nos pueden proponer claves de lectura que de otro modo se nos escaparían por completo. Por eso creo que no es vano intentar trabajar "los textos del texto" como un conjunto discursivo que nos prepare para adentrarnos en él.

A la muy católica magestad del Rey Felipe IV, nuestro Señor

Poner una obra bajo la protección real o de otro gran personaje de la corte y de la Iglesia puede parecer, hoy, un ofrecimiento meramente ritual o retórico. Pero en la época de Pérez de Ribas era el acto que permitía obtener –después de la aprobación y censura del Santo Oficio– no solamente los permisos para publicarla, sino también los subsidios para el efecto. También es probable que buscar conseguir el patronato real para una obra no era un ejercicio libre de riesgo político, porque ésta debía estar a la altura del patronato buscado, y es probable que éste se lograba en un sutil juego de influencias y de relación con la burocracia real.

De entrada, en su dedicatoria al rey Felipe IV, el autor no esconde ni lo novedoso, ni lo riesgoso de su empresa. El padre Pérez de Ribas declara que su obra se diferencia de las muchas obras épicas ya publicadas en España sobre la conquista y la formación del imperio español. No trata de la conquista de grandes imperios, de la posesión de ciudades maravillosas ganadas en el enfrentamiento contra coloridos ejércitos. Su obra no se parece para nada a la de Bernal Díaz del Castillo, publicada unos años antes que la suya por el mercedario fray Alonso Remón, ni a todas esas obras que relatan la epopeya de la *Hispania Vitrix*, sino que sólo tratará de gente humilde y desconocida, de padres jesuitas y de bárbaros indómitos, de la gran paciencia y tenacidad del celo evangélico de los hijos de san Ignacio. De esta epopeya silenciosa que permitió que algunos de los individuos más fieros del nuevo orbe sean hoy poseedores del alto y noble título de hijos de Dios, fieles sujetos del rey y mansas ovejas del rebaño de la santa madre Iglesia.

En este delicado ejercicio retórico que compone Pérez de Ribas, éste declara que si se atreve a pedir protección real para el relato de la conversión de dicha gente es porque tiene fe en la palabra divina, en que los humildes y pobres serán alzados entre los grandes y príncipes de la corte celeste. Recuerda también cómo los ángeles y arcángeles no desairaron a los humildes pastores cuando nació el Hijo en Belén, sino que los apadrinaron y escoltaron hacia el humilde pesebre.

Se puede pensar que la forma reiterativa que toma la defensa de su relato proviene de una especie de conmiseración condescendiente que existía en la corte española y ciertos medios eclesiásticos por los humildes trabajos de estas misiones lejanas del misterioso e indefinido septentrión novohispano. Pérez de Ribas tuvo que luchar contra la

arrogante presunción de los españoles metropolitanos, quienes se consideraban ser el nuevo pueblo elegido, como lo parecía mostrar la extensión del imperio, de los nuevos mundos ganados y sometidos y del flujo de riquezas que parecía manar del mundo americano. Pérez de Ribas tuvo que defender la importancia de su texto frente a los censores reales, encargados de leerlo y juzgarlo en nombre del rey, y les recordó que si la persona del rey es aquí una figura retórica es al mismo tiempo una presencia real y eficaz.[1]

En su alegato el autor recuerda que no se puede desechar tan fácilmente el relato de la conquista de tierras pobres y lejanas porque es la descripción de una conquista espiritual mandada hacer en nombre y a costa del rey. Los jesuitas fueron despachados a ese lugar por órdenes del rey, de sus reales antepasados, o por su Consejo, que era el brazo ejecutor de su real majestad. El padre jesuita argumenta que de la misma manera que cuando se evangelizaba a los bárbaros, éstos aceptaban ser vasallos del rey, y se ponían bajo su potencia y amparo, la narración de estas hazañas se encuentra automáticamente bajo el amparo real.

¿Existe otro rey más grande en el orbe que el rey de España?, pregunta Pérez de Ribas. No, porque es Dios quien escogió al rey católico como príncipe y custodio de tantas provincias y reinos que se van multiplicando y congregando cada vez más en el Nuevo Mundo.

A un lector apresurado este tipo de discurso podrá hoy parecerle irrisorio; el padre Pérez de Ribas semejaría un vil cortesano que no deja pasar ocasión sin ensalzar la vanidad real siempre ávida de tales homenajes, para así obtener los favores que desea. Pero esta lectura moderna y reduccionista esconde el verdadero sentido de este tipo de argumentación retórica. Lo que manifiestan los razonamientos del padre Ribas es que estamos en el corazón del mito cristiano occidental del imperio universal, el cual pretendía mostrar a un santo emperador que reuniera bajo su protección a todos los pueblos de la tierra, que combatiera al Anticristo y además que unificara a la cristiandad en espera del regreso del Hijo de Dios. Es evidente que esta esperanza mesiánica no era compartida por todos, pero también es muy proba-

[1] El llamado a la conciencia real o imperial característico de las dedicatorias de los siglos XVI y XVII no es solamente una llamada retórica, como se podría pensar hoy, o una simple manera de ser un buen cortesano. La figura real se impone y domina todo el sistema de representación del orden político; el rey es, a la vez, el juez justo y el padre cariñoso, su figura sacra resume la posibilidad de pensar el presente y el futuro, último recurso de los inocentes agraviados, y de los pobres. A esta figura es a la que le dedica su obra el padre Pérez de Ribas.

ble que a pesar de todo, aún permeara la totalidad de la cultura peninsular; la "historia" parecía dar la razón a los más iluminados, los tercios españoles eran invencibles, el imperio y las riquezas crecían día con día.

El pueblo español, nuevo pueblo elegido

Aunque la historiografía moderna habla ya –para esa época– del principio de la decadencia española, los españoles de la primera mitad del siglo XVII vivían aún con la convicción de ser el nuevo pueblo elegido. A pesar de que Portugal reconquistó su independencia y de que los tercios españoles, invencibles desde hacía décadas, ya habían sido derrotados en Rocroi, la gran mayoría de los españoles participaban todavía de una conciencia triunfante de la hispanidad. Para convencer a los censores reales, Pérez de Ribas –muy hábilmente– les recuerda que no sólo la voluntad del rey amparó siempre el trabajo en las misiones con sus reales mandatos, sino que además el libro que presenta es también el relato de las manifestaciones de la actuación de la Divina Providencia. Y, afirma el padre jesuita, es Ella quien realmente sostiene, desde el principio, y hace posible que sobrevivan día a día las misiones del septentrión novohispano.

En su alegato el autor insiste en la extrema pobreza de los bárbaros del norte, y construye un contrapunto con la riqueza de su subsuelo. Para que estos infelices, pobres en lo temporal y terrenal fuesen salvados, quiso la Divina Providencia "que sus campos, sierras y tierras fuesen tan ricas, fecundas y fértiles de célebres minerales de plata que muchos reales de minas muy ricos de la Nueva España vienen a estar en las tierras de estas pobres gentes".[2] Estas riquezas fueron dispuestas allí por la sabiduría de la Providencia para que las naciones bárbaras, por fin convertidas, las compartieran con los pueblos españoles premiados de ese modo por esa acción evangélica.

"Riquezas todas estas que tenía Dios guardadas para la católica monarquía de los reyes de España, porque sabía cuán bien los habían de emplear en la dilatación y conservación de su divina fe por todo el mundo".[3]

---

[2] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. III.
[3] *Idem.*

De manera muy realista y clara el padre jesuita recuerda a los funcionarios reales, siempre a la búsqueda de recursos financieros para el funcionamiento del Estado, del efecto práctico e inmediato de las misiones en esta lejana parte del imperio, donde los hijos de la Compañía, además de cuidar la doctrina, "se emplean a domesticarlos y conservarlos en amistades cristianas con los católicos españoles vuestros vasallos, para que los unos y los otros gocen de tan grandes tesoros".[4] Hay tesoros para todos: para unos, los espirituales, y para otros, los temporales, justa redistribución de los esfuerzos y penas por llevar a esos infelices presas del demonio los bienes espirituales. Pérez de Ribas mostrará esto en el curso de su relato para que el mundo entero sepa de manera irrefutable cómo estas riquezas, que se extraen del seno americano, son perfectamente bien empleadas en las tareas de descubrimiento y cristianización de todo el orbe, en preciso acuerdo tanto con la piedad como con el paternal celo real.

Para convencer definitivamente a los funcionarios reales el autor aprovecha esta dedicatoria, y además hace un rápido balance de las misiones jesuíticas de Nueva España, donde se emplean 65 sacerdotes de la Compañía –fuera de los colegios– en

> sustentar la doctrina de las naciones que tiene ya convertidas que son más de veinte; y en sus pueblos edificadas más de ochenta Iglesias y templos cristianos. Y de los que en sus pilas y fuentes del Salvador han sido bañados y blanqueados, reina ya con Cristo un ejército de 40 000 párvulos que con la gracia bautismal han subido ya seguros al Cielo.[5]

Este tipo de balance de la obra evangélica puede sorprendernos por su crudeza porque en nuestro horizonte cultural ya no están ni la razón, ni las leyes de esta aritmética sagrada. Que se alegre el rey, dice Pérez de Ribas, porque a pesar de las dificultades del momento, debido a su cristiano celo, ya hay en el cielo un inmenso ejército de ángeles morenitos, pero blanqueados por el santo bautismo, que ruegan e interceden por la salud y la prosperidad de los reinos.

En este fin del siglo XX tenemos muchas dificultades para entender la fuerza de este tipo de argumento retórico. Se concibe con dificultad el sentido y la riqueza de esa concepción simbólica que unía de manera estrecha y misteriosa a la Iglesia militante con la Iglesia triun-

[4] *Ibid.*, p. IV.
[5] *Ibid.*, p. V

fante: concepción en donde los vivos encontraban, en los elegidos, a intermediarios atentos y fraternales para obtener de un Dios todopoderoso y vindicativo, misericordia para sus pecados y sus debilidades. Y para seguir en esta aritmética sacra y dentro de esta Iglesia triunfante, es evidente que para Pérez de Ribas se encuentran en lugar escogido, muy cerca de Dios, los 20 sacerdotes mártires de la Compañía que dieron sus vidas en la lucha contra el enemigo del género humano, a quien los soldados de Cristo han arrancado ya más de 300 mil almas sólo en estas lejanas tierras.

Pérez de Ribas termina su dedicatoria esbozando un rápido autorretrato, que tiene por finalidad la de acreditar su testimonio como producto de un testigo digno de fe. Su relato es verídico porque su autor fue partícipe durante años de la vida de las misiones americanas, enviado allí por la santa obediencia que debía a la Compañía, "doctrinando y tratando a muchas de estas Naciones en sus lenguas y después, por razón de su oficio las visitó y tuvo muy ciertas noticias de lo que escribe".[6]

Finalmente el autor espera que sus razonamientos hayan sido convincentes y por lo tanto entendidos, y reitera que su atrevimiento en presentar su obra al favor real, nace de la constatación de que estas empresas gloriosas, obra de "las dos magestades divinas y humanas hasta ahora no escritas ni publicadas", si logran ser publicadas y conocidas por todos, realzarán y honrarán tanto a la Corona como a la Iglesia.

Aprobación del reverendo P.M. fray Alonso de la Corte, de la Orden de san Agustín, catedrático de Prima, jubilado en el Real Colegio de San Agustín de la Universidad de Alcalá de Henares[7]

El dictamen de fray Alonso de la Corte, comisionado por la vicaría de Madrid para leer esta obra, es conciso y claro: "no hallo en él cosa que se oponga a la fe católica o buenas costumbres". Pero si el censor no encontró fallas doctrinales, su veredicto nos permite entender que halló algo muy importante para nosotros: la finalidad de esta enorme compilación. La "aprobación" de fray Alonso de la Corte nos proporciona una maravillosa lección historiográfica desarrollada en ocho

[6] *Ibid.*, p. VI.
[7] F. Alonso de la Corte, en *ibid.*, p, VII.

puntos, acerca de la cual debería meditar cualquier investigador que decidiera acercarse a la obra del Padre Pérez de Ribas.[8]

Más que un largo comentario preferimos extraer de este texto una serie de puntos nodales alrededor de los cuales, según el censor, se organiza el texto de Pérez de Ribas:

> En esta historia hallarán los obreros del Evangelio la regla para gobernar sus acciones en introducir, propagar, y conservar con el auxilio divino, la fe católica...
> Veranse ilustrísimos ejemplos de apostólicos varones...
> Leeranse aquí prodigiosas maravillas que obró la omnipotenta diestra de Dios sobre la misma naturaleza...
> Conocerase una bien fundada República cristiana...
> Será grande la edificación de todos los fieles antiguos...
> Cobrarán nuevos alientos los naturales de esta corona...
> Quedará con clarísimas experiencias el derecho de nuestros católicos monarcas a la conquista y posesión de las Indias...
> Y finalmente, todos gozarán de una muy gustosa lección en la variedad de materias y sucesos que contiene la historia.[9]

El padre agustino está consciente del efecto pragmático del relato escrito, el cual permite que la relación de noticias referentes a la evangelización de una región apartada de "Cinaloa" *[sic]*, por el vehículo de un autor y de la imprenta se transforme, de repente, en una parte del saber de toda la cristiandad: "Las obras heroicas de estos operarios del evangelio, sólo se extendieron al aprovechamiento de unos indios: ya referidas en la Historia, ayudarán al de toda la cristiandad".[10]

A esta lección de comprensión de texto y de análisis historiográfico que propone de manera sintética fray Alonso de la Corte, tendríamos poco que añadir, sólo insistir en que estos ocho puntos son las grandes líneas de fuerza que sostienen la obra de Pérez de Ribas, y que muestran la ambición del proyecto del padre jesuita. Es tan clara la visión de síntesis del censor que, olvidándonos un instante de la obra anali-

[8] Es para nosotros evidente que el prologuista de la edición de Layac no leyó con cuidado este dictamen del censor, lectura que le hubiera evitado proponer caminos de lecturas erróneas.
[9] Fray Alonso de la Corte, *op. cit.*, p. VII.
[10] *Idem.*, p. VII.

zada, podríamos pensar que el catálogo que éste elaboró para nosotros sería el punto de partida de una historiografía general del siglo XVII.

Aprobación del M.R.P.F. Iván Ponce de León, de la orden de los Mínimos de San Francisco de Paula, calificador del Consejo de su Magestad, de la Santa y General Inquisición, visitador de las librerías de España[11]

El reporte de este censor será, por su oficio y naturaleza, mucho más puntual y sofisticado. Iván Ponce de León, está al tanto de la producción impresa de su tiempo y de otras creaciones similares de autores jesuitas. Su tarea va a ser la de poner la obra de Pérez de Ribas dentro de esta producción.

Empieza su dictamen reconociendo que es una obra digna del cargo de provincial que ostenta su autor, y que es muy importante, porque "en ella da noticias a ambos mundos de las maravillas que Dios ha hecho en aquella gentilidad, tomando por instrumentos de ellas a los ilustrísimos hijos de la gran Compañía de Jesús".[12] Nuestro censor saca a colación a otros padres que se han dedicado a tareas similares, y recuerda que estos relatos pueden permitir esa aritmética sacra que tanta afición había tomado en aquella época: "Desde que se puso la primera piedra fundamental de la Compañia de Jesús, hasta el año de 1610, los hijos de ella, en solas las partes orientales, han reducido al gremio de la Iglesia un millón trescientos y setenta mil creyentes".[13] No solamente el buen padre intenta calcular el número de conversiones logradas por los hijos de la Compañía, sino también mostrar cómo en todas las regiones del teatro del mundo, cercanas y lejanas, los hijos de san Ignacio están en la contienda; este varón esboza también aquí una especie de geopolítica sacra donde el bien y el mal se dan golpes sin descanso. Están presentes en África y en los "remotos reinos de Etiopía, sujetos al Preste Juan", están también en Asia, en "las Indias, en las provincias de Gezira, Muzal, Traucanor, Ormuz [...] Malabar, Culán, y en otras muchas provincias de la jurisdicción del patriarca de las Indias. Pero también se encuentran en la misma Europa en la primera línea de frente de la RECONQUISTA, en Bohemia, y

[11] Iván Ponce de León, en P. Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. IX.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*

Hungría y en las provincias circunvecinas, predicando los jesuitas contra los errores de Lutero y Calvino y caterva de hugonotes".[14]

Es probable que la reconstrucción mundial de la lucha que llevan los padres jesuitas contra el demonio fuera un ejercicio clásico. En el siglo XVII este tipo de textos parece haber atraído a muchos lectores y haber tenido gran éxito porque mostraban cómo el enemigo del género humano iba perdiendo terreno y número de dominados, y cómo cada día veía reducir su imperio sobre el mundo. Por la heroica acción de estos padres "se empobrece el infierno y se aumenta el Cielo con muchos moradores". Si finalmente, en términos planetarios, el balance era favorable a la Iglesia, casi todo se debía a la Compañía, "siendo mayores los frutos que esta gran religión de la Compañía de Jesús ha obrado en la Cristiandad, que los insultos que los herejes calvinistas y luteranos han hecho a la universal Iglesia".[15]

Hallamos en Ponce de León a un censor y defensor entusiasta de la obra de la Compañía de Jesús. Las grandes conmociones religiosas del siglo XVI pudieron haber sacudido el edificio de la Iglesia, pero los hijos de san Ignacio "reforman las ruinas de la Iglesia, reduciéndola a su antiguo ser y hermosura" y reedifican la Jerusalén terrestre. Los luteranos y calvinistas pueden disponer de nuevas máquinas de guerra contra ella, y los gentiles intentar hacerles la guerra por medio de sus ídolos, multiplicar errores y sectas en todo el mundo conocido, pero Jesús enviará a su gran Compañía para que todos sean confundidos, vencidos y reducidos al rebaño de san Pedro.

Para este culto varón no hay duda de que el sacro ejército –compuesto por 14 000 jesuitas– es el mejor tercio posible para la guerra que se libra contra el demonio, y que saldrá vencedor. Según él, ningún texto parece suficiente para referir o ponderar las acciones heroicas de los padres "las cuales son tan grandes que omitirlas o remitirlas al silencio, viene a ser agravio de conocida calidad".

Y cuando Ponce de León intenta acercarse a la obra del padre Pérez de Ribas, no puede menos que encontrar allí el reflejo fidedigno de la obra general llevada a cabo en todo el mundo por los padres de la Compañía para reducir a los gentiles a las dos majestades: la Divina y la Real, "buscando en ellos para Dios la mayor gloria y para su magestad –Dios le guarde– nuevos vasallos que postrados a su obediencia confiesan su grandeza".

[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, p. X.

En su afición sin reserva a la obra de los jesuitas encuentra que la obra está adornada "con particular erudición" presentando "hechos insignes", "en ella hace demostración de cuán amables son los jesuitas entre aquellas incultas naciones, lo que en ellas los quieren y estiman".

Por fin, y como debe dar un juicio sobre la obra, lo intentará dejando de lado un instante los elogios hacia la Compañía, y aunque lo diga en latín, su juicio no tiene la fuerza y la concisión del expresado por su colega censor Alonso de la Corte. Al contrario, no se puede alejar de apreciaciones muy formales; "este libro es pío, erudito, vario, elegante, puro, *in omnibus* célebre, *in singulis* singular".

Lo único que puede expresar Ponce de León, para ayudarnos a entender la obra siglos después es:

> Esta historia es de tales calidades que, fuera de no haber en ella proposición sujeta a censura teológica o política, hay muchas muy ricas de documentos morales, con tan suaves artificios dispuestos que sin cansar el autor ni pecar en la digresión, es su narración, enseñanza, y la doctrina, historia, continuando en toda ella la piedad en el sentir y hablar muy conforme a la sangre, a la edad, puesto y religión de su autor.[16]

Y por lo tanto concluye "suplicando a V. Alteza se sirva de que al autor se le dé el priviligio y recaudos necesarios para la impresión de este libro".

De esta larga y rebuscada aprobación podemos sacar por lo menos dos elementos que nos ayudan a entender la recepción del libro de Pérez de Ribas. El primero es que no parecen existir críticas generales a la acción misional de los jesuitas en esa época, al contrario, el geopolítico comentario del censor nos presenta a los padres de la Compañía por lo que son: las tropas de choque de la Contrarreforma, cuya acción es indiscutible e insuperable para la reconstrucción y triunfo de la Iglesia romana.

El otro conjunto de elementos que nos ayuda a entender el espacio de recepción de la obra del padre Pérez de Ribas son las referencias a caracterizaciones formales que emite el censor, las cuales remiten la obra a un género particular de escritos, situándola entre sus pares, en donde figuraría con mucha honra.

[16] *Ibid.*, p. XIII.

Protesta del autor[17]

La protesta del autor tiene por finalidad la de prevenir toda mala interpretación sobre la finalidad de su historia. Pero si Pérez de Ribas juzga necesario insertar una profesión de buena fe y de obediencia a la santa Iglesia, separada de un prólogo al lector y de una carta a los padres de la Compañía, tal vez se deba a que alguien le hizo la crítica de que su relato sobre las vidas de los mártires jesuitas novohispanos era ambiguo.

Como Pérez de Ribas se da cuenta de que las vidas de los santos varones, que culminan cada uno de sus capítulos, podrían ser interpretadas como una llamada a fomentar un culto no expresamente reconocido, o como una presión para incluir a algunos de estos santos mártires en las listas oficiales de la Iglesia, nuestro autor muestra su conocimiento y su acuerdo perfecto con los diferentes decretos de Urbano VIII, que intentan poner orden en las manifestaciones de la piedad cristiana.

Prólogo al lector e introducción, en que se da razón de la Historia y materia de ella[18]

Debemos agradecer al padre Pérez de Ribas su esfuerzo para proporcionarnos en su prólogo al lector, varios elementos para entender la finalidad de su obra. Incluso el título de dicho prólogo es perfectamente explícito: "en que se da razón de dicha historia y materia de ella". Para él no hay ninguna duda, los hijos de san Ignacio siguen en la línea trazada por su santo fundador; lo que nos llama hoy la atención, en este texto, no es tanto ese deseo de fidelidad a un ideal cristiano de cruzada, sino el vocabulario expresamente militar que emplea su autor, que el título mismo de la obra anunciaba.

Según Pérez de Ribas, el lector debe tomar conciencia de la naturaleza y la magnitud de la acción en curso, las milicias de los hijos de san Ignacio están en guerra contra el demonio, el enemigo del género humano. Este combate encarnizado, sin tregua ni descanso se desarrolla en todos los mares y continentes, incluso en Europa. Los jesuitas constituyen la punta de lanza de la Contrarreforma al luchar contra las huestes del Anticristo, como lo afirmaba el censor del Santo

[17] *Ibid.* p. XIV.
[18] *Ibid.*, XV.

Oficio. El vocabulario del prólogo al lector es eminentemente militar: "el Capitán Christo Jesús" inspiró a san Ignacio en la creación de una legión sagrada, en la cual son alistados y se ejercitan sus hijos; esos "capitanes de la conquista espiritual", "esclarecidos conquistadores del mundo" que echan a diestra y siniestra los rayos de la luz evangélica, "deshaciendo tinieblas y enseñándoles y abriéndoles el camino de su salvación a los hombres".

Para Pérez de Ribas la finalidad histórica de las misiones americanas es evidente, la Iglesia realiza allí la misión que el propio hijo de Dios había ordenado a sus apóstoles. Pero como el hombre es débil e impotente frente a la omnipresencia del demonio, la Divina Providencia está muy atenta para ayudar a sus mílites. Así, tanto en el relato de Pérez de Ribas como en su prólogo, no debe extrañarnos que a la ubicuidad del demonio corresponda una omnipresencia divina. Dios actúa directamente, por medio de su Providencia o de algún miembro de su corte celestial enviado por Él.

En cuanto al título mismo de su obra el santo varón es muy claro, si la llamó "Triunfos de la Fe", dice, es porque

> juzgué podía dar, por ser cierto que los triunfos y victorias que se han conseguido en las misiones de que escribo son dignas de memoria, peleando y reduciendo gentes al Cristianismo, más indómitos que los leones y osos que desquijaron David y Sansón. Porque sin desquijarar ni quitar vida a estas gentes fieras, se quebrantaron y arrancaron sus costumbres bárbaras, indómitas y nunca oídas, y se introdujeron en su lugar las cristianas y santas predicadas en el Evangelio suave de Cristo. Con que los que eran fieros e inhumanos, quedaron trocados en mansas ovejas de su rebaño.[19]

Nos advierte Pérez de Ribas que no debemos extrañarnos por la omnipresencia de la intervención divina en su relato, porque "en la historia de estas misiones están tan enlazadas los medios de la Divina Providencia con los humanos y políticos, que no debo ni puedo desunirlos ni desatarlos".[20] Incluso esta omnipresencia de la figura divina no le parece ningún defecto, porque está seguro de que para el lector "será de gusto el verlos juntos".[21] Así, alcanzamos a ver el proyecto que guía la obra: no sólo quiere dejar un testimonio verdadero,

[19] *Ibid.*, p. XVII.
[20] *Ibid.*, p. XVIII.
[21] *Idem.*, p.

sino también pretende constituir un verdadero texto de referencia sobre la conquista del norte de la Nueva España. Es decir, busca ofrecer un texto parecido nada menos que a la *Biblia*, una especie de mezcla del Antiguo y del Nuevo Testamento, en el cual se mostraría la gesta conjunta de Dios y de sus hijos predilectos en la conquista del nuevo orbe. Porque, explica el autor, si en la *Biblia*, en "Los Reyes", "Los Jueces" o "El Paralipomenon", se puede leer la gesta histórica del pueblo elegido de Israel, conquistando la tierra prometida, en la obra que escribio Pérez de Ribas se podrán, a su vez, leer "las guerras, empresas y triunfos del pueblo de Dios, contra las gentes bárbaras que conquistó España".

Y de la misma manera que en la *Biblia* se leen menciones de "los vicios, impías costumbres, idolatrías, supersticiones y ritos", de los antiguos habitantes de la tierra de promisión, él, a su vez, mostrará el estado de esta gente que Dios quería rendir a la sumisión del nuevo pueblo elegido: el español. Aquí podríamos resaltar cómo la supuesta descripción etnológica y de ciertas costumbres indígenas que tanto fascinan a algunos lectores modernos están, en este relato, totalmente supeditadas a una retórica bíblica perteneciente a la teología del siglo XVII.

No hay duda alguna de que existe una nueva alianza entre Dios y España, y esto no es mera especulación intelectual nuestra, Pérez de Ribas nos lo garantiza "porque en nuestros siglos habemos visto mucho de esto, obrado y ordenado por la dulcísima Providencia de Dios".[22]

Es mediante esta alianza como Dios se sirve de los españoles para descubrir nuevas tierras y riquezas, y "por este medio introducir su pueblo cristiano en provincias incógnitas y apartadas". Dios no podía menos que gratificar a los que fueron los agentes de la propagación de tales riquezas espirituales, con las riquezas temporales correspondientes. También la codicia, de la que se culpa a los españoles de esta época en esos primeros esbozos de lo que se llamará "la leyenda negra", es un medio con el cual se vale la Divina Providencia para mover al mundo americano. Incluso los "deseos y diligencias hechas por los hombres, en descubrimientos de minas y tesoros de plata y otros semejantes" son otros tantos recursos por los cuales se sirve la Providencia para sus fines.

El segundo objetivo de la obra de Pérez de Rivas es presentar un texto que sirva a la edificación cristiana del lector, mostrando "heroi-

[22] *Idem.*

cos ejemplos y acciones de señaladas y memorables virtudes" de estos soldados de la milicia de Cristo. Allí se podrá leer cómo de la misma manera que el Hijo de Dios vertió su sangre para la salvación humana, esos valerosos soldados derramaron la suya en la predicación evangélica. Los valientes misioneros, sin asombrarse ni acobardarse, día tras día lograron sobrevivir en medio de "innumerables peligros de morir, cubiertos de flechas ponzoñosas o abiertas las cabezas, y comidos de ellos", sin olvidar "infinitos trabajos de hambre, sed, asperezas de caminos, etc.".

Para que ese efecto de edificación sea más eficaz el autor se propuso añadir, en cada capítulo, algunas *vitae* concebidas sobre el modelo clásico de la hagiografía cristiana, y que podían perfectamente ser separadas del escrito, para utilizarse como texto de enseñanza o con fines apologéticos.

En la *Historia*, los esfuerzos de estos santos varones se desarrollan siempre en un medio hostil, a tal punto que se tiene la impresión de que todo el Nuevo Mundo –hombres y naturaleza– se oponen a la evangelización.

Los conquistadores espirituales

> caminan por secos y horribles despoblados, faltos de agua, ya por medio de espesos arcabucos y espinosas selvas; otros por marismas y médanos ardientes de arena, sedientos de la salud de estas almas; otros que como con pies de ciervos, atravesando sierras altísimas, picachos inaccesibles a las mismas aves y bajando a profundísimas quebradas...[23]

Además, advierte Pérez de Ribas, aunque su historia es ante todo "eclesiástica", no se puede sepultar en el olvido a heroicas figuras laicas, que hicieron mucho para apoyar la consumación de la conquista espiritual del norte. Por eso se encontrarán en su obra relatos de figuras militares como el de Martínez de Hurdaide, "el Capitán", prototipo de soldado y de caballero cristiano español, modelo de virtudes y figura ejemplar para la acción laica en América. Encontraremos también allí muchas figuras simbólicas de neófitos cristianos, cuya constancia y fervor religioso son auténticos ejemplos para los viejos cristianos españoles.

[23] *Idem.*

Por fin, ¿qué tipo de relato quiere hacernos Pérez de Ribas?, "el estilo de su historia" será como lo quiere la tradición, y por eso llama a su ayuda a Plinio el Viejo y a Luciano de Samosata. Apoyándose en estos autores y en su experiencia propia, se da cuenta de que en su tiempo la historia está muy cerca de otros géneros de producción discursiva, y que puede, fácilmente, convertirse en oración panegírica, si las alas de la elocuencia hacen perder de vista al autor la finalidad de la historia, que es, ante todo, decir la verdad con juicio y moderación: "no podrá negar el entendido y prudente, que siendo la historia narración de sucesos y casos que pasaron, lo que ella pide es que con estilo verdadero y claro se apoye la verdad; sin afectaciones ni mendigando palabras o afeites, de que para su hermosura no necesita ni le es propio".[24]

Para que no se pueda poner en duda la validez del contenido de su obra, afirma: "He procurado todo cuanto me ha sido posible para que se alcance una verdadera noticia de cosas por una parte muy nuevas, y por otra manifestadoras de las admirables obras de Dios en conversiones de nuevas gentes".[25]

Pérez de Ribas está consciente de que en lo referente a la forma, para que se pueda dar con plenitud este efecto de verdad, el relato de estos sucesos debe mezclarse con muchos otros elementos discursivos, por eso nos advierte:

> en el discurso de la historia [...] se entremeten algunas breves autoridades divinas y humanas que apoyan el asunto; porque la historia y más de sucesos divinos no es una seca y mera relación que hizo un escribano secular de algún caso fortuito y desastrado que sucedió, ni escritura de delitos que se cometieron para castigarlos; sino de casos en que concurrieron circunstancias divinas, nuevas y dignas de reparo y de edificación cristiana; aunque yo procuro que el reparo sea muy breve y de paso que no impida la corriente de la historia.[26]

Pérez de Ribas termina esta introducción con una profesión de fe, y jura que no solamente dirá la verdad y sólo la verdad, sino que tiene los medios para decirla:

---

[24] *Ibid.*, p. XIX.
[25] *Idem.*
[26] *Idem.*

> Y finalmente advierto que el que la escribe es testigo de vista de mucho de lo que en ella se refiere, y lo tocó con los manos, porque estuvo por tiempo de 16 años empleados en estas misiones y doctrinó algunas gentilidades en ellas; acompañó a los capitanes y soldados de presidios que entraron a pacificarlas y trató a muchos de los primeros Padres que las fundaron, y aprendió y trató en sus lenguas a muchos caciques e indios más entendidos de las dichas Naciones, y lo demás de que no fue testigo de vista, sacó de muy fieles originales.[27]

Carta del Autor, a sus muy reverendos padres, y hermanos carísimos en Cristo, de la Compañía de Jesús[28]

Recogiendo el ejemplo de Pablo, el Apóstol de los gentiles, Pérez de Ribas legitima esta carta a sus hermanos con la afirmación de que, de la misma manera que Pablo daba noticias a sus amigos de la propagación de la fe, en las recién formadas comunidades cristianas, él quiere dar parte a sus hermanos de los progresos realizados en la evangelización de las naciones gentiles del norte.

Esta "información" tiene dos fines:

> el primero para que tuviesen parte sus hermanos [...] en el consuelo grande que podían concebir, de saber y tener noticas alegres de la exaltación de la fe de Cristo.
>
> Y el otro, por pedirles que ayudasen con sus oraciones a los prósperos sucesos de sus empresas y trabajos, y que le allanase Dios los caminos y dificultades que se le ofrecían, en la empresa de la predicación del Santo Evangelio.[29]

Para terminar su carta retoma el ejemplo de Pablo, explica que es la lectura de las espístolas de éste lo que le llamó la atención y que fueron los mismos motivos de ese apóstol los que "me han movido a mí (muy reverendos Padres) para escribir los triunfos de la fe, y felices sucesos que los hermanos de *Vs. Rs.* han conseguido".[30]

---

[27] *Ibid.*, p. XX.
[28] *Ibid.*, p XXI.
[29] *Idem.*
[30] *Idem.*

El padre jesuita sabe muy bien que América no es Grecia, aquí no hay templo de Diana, "ni lucen los resplandores de la policía, letras y opulencia humana"; aquí solamente había "naciones apartadas de la luz y más sepultadas en tinieblas, de cuantas en el mundo se han descubiertas [...] familiares a los demonios y hechas a su continuo trato y comunicación".[31]

Para él no hay duda de que en esas lejanas tierras "se hallaba el demonio, príncipe de las tinieblas, con sus supersticiones, hechizos y bárbaras costumbres, encastillado y predominando más que en otras naciones del orbe".[32] Es el relato de esta gigantesca y encarnizada lucha contra el demonio, donde, incluso, algunos padres perdieron la vida, el que quiere retratar nuestro autor para sus hermanos.

En esta guerra cruenta, los hermanos de la Compañía no están solos. Dios participa en persona al lado de los soldados de Cristo, y en consecuencia en ella podrán ver cómo el más ignorante se vuelve sabio, el más flaco, guerrero invencible "en alborotos de guerras y ardides de hechiceros y demonios".

El autor está convencido de que esta hazaña y la gloria de llevarla a cabo, Dios la tenía reservada claramente a los hijos de la Compañía. Este juicio tan "corporativista" nos puede hacer sonreír hoy, pero tiene importantes conclusiones para el autor, como la de afirmar que en estas regiones indómitas del norte no hay huella de ninguna predicación de santo Tomás, ni de otros apóstoles: no "se hallan huellas de aquellos primeros conquistadores y capitanes famosos, que había despachado el Hijo de Dios por todo el universo mundo". Y si hasta el descubrimiento no hubo manera de encontrar la puerta para entrar a América y conocer a esta gente que "no eran y sí eran", nuestro santo varón está segurísimo de que "esta conquista de gentes que no eran y de que nunca se había habida noticia, tenía Dios reservada hasta estos tiempos para los hijos de nuestra Compañía, en que el mismo Señor les abrió la puerta para su entrada".[33]

El santo padre saca así la conclusión "muy cierta" de que sus hermanos de la Compañía estarán felices al leer el relato de estas hazañas hechas por *iguales*, y también sugiere que si Dios intervino tanto en esta conquista espiritual, es porque quiere y protege particularmente a la Compañía.

---

[31] *Idem.*
[32] *Ibid.*, p. XXII.
[33] *Idem.*

Nos faltaría mencionar en estos textos periféricos las licencias de los superiores de la Compañía de Jesús, la del Ordinario, la Suma de Privilegio y la Tasa, documentos burocráticos lacónicos que no nos aportan ninguna información con respecto al texto de Pérez de Ribas, excepto el de la Tasa que nos permite saber del libro como objeto material y su precio: "tasaron cada pliego de los del dicho libro a cinco maravedís y parece tener doscientos y uno pliegos, que al dicho respecto montan mil y cinco maravedís, y a este precio y no más, mandaron se venda".[34]

Como conclusión y para no repetir lo que se expuso en este capítulo, sólo queremos resaltar que tanto los escritos de Pérez de Ribas como los otros textos periféricos de su "historia", nos muestran a la vez los espacios discursivos en los cuales se desarrolla dicha obra, así como los espacios de recepción en los cuales, sin el menor indicio de ambigüedad, se va a insertar. Estamos en el espacio tradicional de una historiografía salvífica que es la única posible en esta época, en la cual interviene como protagonista, oficial y espectacular, la majestad divina, y que se concibe a sí misma como el relato de la gigantesca batalla que libra el género humano para reconquistar el perdón divino, contra las huestes infernales que han jurado oponerse a este proyecto. En este contexto discursivo, un racionalismo demasiado crítico, o peor aún, un materialismo fuera de foco, arriesga con pasar al lado del sentido real de la obra. Si la omnipresencia demoniaca, que se manifiesta en cada página, puede cansar, tenemos que admitir que es una de las leyes de este género de textos, y como lo pensamos mostrar en el siguiente capítulo, su presencia es inseparable de una posible "verdad del texto".

---

[34] *Ibid.*, p XXXVIII.

3

Historia y literatura apologéticas

Este capítulo, que pretende ser un acercamiento metodológico a la obra del padre Ribas, es inseparable de otros textos con los cuales establece un contrapunto complejo. El primero, el texto origen, es, evidentemente, la propia crónica del Padre Ribas; los otros son algunos fragmentos discursivos del conjunto de textos elaborados por el conocimiento histórico alrededor de lo que podríamos llamar el "intertexto clerical español de los siglos XVI y XVII", y más particularmente, sobre el subconjunto discursivo que éste había elaborado acerca de la presencia demoniaca en América .

El tercer elemento del contrapunto, el que de hecho lleva la batuta, aunque a veces se disfrace detrás de los otros textos, es evidentemente el texto final –aunque no definitivo–, producido por el autor de este libro en sus diferentes prácticas sobre el texto de Pérez de Ribas en su intento de "actualizar" la crónica de éste y participar de dicho "intertexto" general.

Sólo la presencia simultánea de estos textos al interactuar semánticamente podría intentar aportar algo al estudio de estas obras del siglo XVII mexicano, a la espera de suscitar nuevas lecturas y finalmente pensar de nuevo lo que significó la evangelización americana, fuera de todo intento de manipulación hagiográfica o política, antigua o actual.

Porque al fin y al cabo la cuestión fundamental es simple: ¿qué hacer con textos como el de Pérez de Ribas? ¿Qué hacer con esta larga e interminable verborrea, repetitiva y aburrida?

Si logramos ir más allá de esta primera impresión, una lectura más atenta muestra en la obra saltos de escritura, diferencias de ritmos, y digresiones que podrán parecer fuera de propósito, pero que a

pesar de todo participan de la elaboración de un libro cuya composición no es producto del azar, sino de un proyecto que, a pesar de todo, se aprehende como coherente y sostenido. Y si la obra logró despertar nuestro interés, desde este momento las lecturas sucesivas jamás serán aburridas; al contrario, empezará a esbozarse un espacio de sentido que irá creciendo con las prácticas sucesivas de la obra.

Prácticas de Pérez de Ribas

La primera tentación, la más *natural*, la más inocente, diríamos, sería la de pedirle *simples* informaciones antropológicas o históricas, considerar la obra del padre Ribas de acuerdo con la *tradición*, como un "monumento histórico-cultural", es decir, como una legítima y seria, natural y evidente "fuente para la historia del norte de México".

Pero la lógica de esta aproximación primera, esta "naturalidad" del texto provoca problemas; se constituye como una ambigüedad fundamental que tendremos que analizar y resolver. Esta "naturalidad" del uso del texto es producida por una supuesta y artificiosa inocencia del texto, que se presenta retóricamente a sí mismo como el relato sencillo y verdadero de una experiencia misional americana vivida por el autor. Este relato del "testigo de los hechos que cuenta" se refuerza, en ciertos casos, con el relato escrito de otros testigos de estatuto discursivo e histórico idéntico, en general de padres jesuitas o administradores españoles, ellos también coetáneos y actores de los hechos que reportan. Y como si fuera poco, el Padre Ribas afirma que también pudo, a falta de archivos y documentos, entrevistar a otros muchos protagonistas "de primera mano" cuyos testimonios directos orales se conjugaban con los testimonios escritos, para permitirle dejar un "testimonio verdadero".

Si leemos esta pretensión de verdad desde un ángulo "positivo", es decir, verdaderamente verdadero, si se me perdona la redundancia, está claro que el resultado de esta lectura es bastante decepcionante, porque jamás sabremos con este relato, a pesar de su volumen y de las protestas de su autor, cómo se lograron realmente la conquista espiritual o su corolario: el sometimiento de las poblaciones de este lejano norte de la Nueva España al imperio español.

Así, al recorrer sus capítulos, encontraremos pocas informaciones claras, pocas fechas, pocos nombres de lugares y de personajes identificables que puedan ser utilizados por un historiador contemporáneo, que trabaje con criterios científicos de fines del siglo xx.

Con este tipo de lectura, muchos investigadores interesados en asentar por escrito la gestación de las bases históricas de la constitución regional del norte del país, y frente a la ausencia de datos "objetivos", estarán tentados a desecharlo o, por lo menos, se sentirán decepcionados de un trabajo fastidioso y estéril, lo despreciarán o lo subutilizarán, como se hace con la mayoría de los textos de este género y de esta época. Esta decepción subsiste en general incluso cuando se va más allá de una primera lectura inocente, cuando se va más allá de la primera sensación de aburrimiento y desconcierto. Porque finalmente sus indios son siempre seres acartonados; las situaciones narradas, por lo general estereotipadas; e incluso la escritura de todas las figuras aparentemente más "humanas" de la epopeya: sacerdotes, militares y neófitos cristianos se parece a personajes arquetípicos que tienen que ver más con el teatro para la evangelización de masas o con los libros de hagiografía cristiana edificante de la época, que con los textos que la práctica historiográfica actual considera "como fuentes históricas", como son los reportes oficiales de visitas, cuentas de flujos económicos en las misiones, padrones o actas demográficas, etcétera.

Si lo que nos interesa son los indios, los sujetos sobre los cuales se ejerció la acción misional, si queremos saber cómo recibieron el mensaje evangélico y la intrusión y la dominación europeas, la información no es evidente sin un tratamiento adecuado y complejo del texto, el que sólo acabará con el efecto de "naturalidad" y podrá sobrellevar la sensación de pesadez y aburrimiento que produce éste.

Es únicamente por medio del esbozo de una serie de consideraciones metodológicas, propias del análisis de los mecanismos de producción de este tipo de textos del siglo XVII,[1] y al considerar en particular el efecto del escrito y sus destinatarios, como el texto de Andrés Pérez de Ribas empieza a parecer amable y generador de sentido.

Los vaivenes de la ciencia

Así, para considerar solamente a lo "indio" del texto podemos pensar, para una utilización más "racional y científica" de dicho texto, que tenemos un posible acercamiento con la ayuda de un movimiento de vaivén que irá, del discurso de representación del indio, tal como se

[1] Habrá que definir y diferenciar este texto frente a otros tipos de textos, para esbozar así una teoría de los géneros coloniales que necesariamente hace falta. No es

encuentra en el texto del padre Ribas, hacia lo que es un discurso histórico y antropológico actual sobre lo indio del norte méxicano, y recíprocamente tantas veces como sea necesario.

De esta manera se podrá intentar establecer una primera serie de comparaciones/ordenaciones entre estos dos sistemas de referencias discursivas: lo que "dice" el texto y lo que "dicen" la arqueología, la antropología, la historia y otras fuentes "objetivas". Al hacer esto constituiremos evidentemente un nuevo texto que se generará a partir de un movimiento resultante de la lectura del texto raso, al compararlo con el resto de la información disponible o por descubrir en la investigación, y con este conjunto interpelaremos a su vez el texto del sabio jesuita.

Dejemos de lado por el momento el hecho de que siempre leemos un texto con un saber ya constituido –en parte o en totalidad– previo al acto de leer y que este saber condiciona forzosamente la aparente lectura "sencilla" o primaria del texto de Pérez de Ribas. Pero finalmente, consideraremos que después de una serie de vaivenes entre un texto y un saber (siguiendo nuestra capacidad de trabajo, de análisis y criterio), tendremos el justo y natural derecho de intentar hacer un balance que permitirá medir, evaluar, la red de convergencias y divergencias entre los dos conjuntos, lo que nos llevará por fin a concluir sobre la pertinencia o no del testimonio de Pérez de Ribas.

Si el balance resulta negativo se insistirá sobre las dificultades inherentes de la época y del lugar de trabajo, alejamiento geográfico y social, comunicaciones difíciles, etcétera; o sobre características propias del testigo: falta de espíritu crítico, mala información, incluso sobre el fanatismo del padre jesuita, su falta de preparación para entender a "los indios" y demás. Pero si el balance parece positivo, el autor pasará a ser "una fuente imprescindible", la configuración de una historia del norte mexicano y se insistirá sobre sus cualidades de observación, su espíritu crítico, sus dotes de etnólogo innato, su gran comprensión de las culturas autóctonas, su testimonio estará marcado con el sello de la *auctoritas* y su historia será, por lo tanto, verdadera.

Claro que todo esto no será "recuperado" con una unidad de criterio. Algunos detalles, anécdotas, juicios y capítulos enteros, marcados por el signo menos –de menos credibilidad– serán desechados,

---

aquí el lugar apropiado para realizar tal estudio que, además, va más allá del esfuerzo de un simple investigador, sino solamente ofrecer algunas reflexiones muy sencillas que apuntalarán el intento de convencer al lector de la necesidad de tal trabajo, por colosal que parezca.

olvidados y en ciertos casos hasta borrados, como se podrá hacer tan "legítimamente" con un texto tan largo y repetitivo. Es por una mecánica "analítica" de este tipo como se podrá resumir y editar una versión "abreviada" o "accesible" de este texto.

De la misma manera que existen infinidad de textos de la *Odisea*, o del *Quijote*, podríamos tener un Pérez de Ribas para eruditos y especialistas, otro para la formación de adolescentes de escuelas religiosas, otra versión, publicada por el gobierno de algún estado norteño, para fortalecer los nacionalismos regionales, sin olvidar un escueto "resumen" en una colección popular, editado por alguna administración estatal o paraestatal.

Inútil es decir que en estas reescrituras, "la verdad del texto" –que no hay que confundir con "la verdad del relato del texto"— se perderá por completo. Dichas reescrituras se hacen en general con tijeras y poco espíritu crítico y sin jamás –o casi jamás– avisar al lector potencial ni explicitar claramente los criterios que dirigieron los mecanismos de exclusión.

Antes de tijeretear pasajes completos convendrá reflexionar en si lo que pretendemos excluir como "a-sentido" o con poco sentido, no es algo que tiene un sentido profundo dentro del mismo texto, e incluso que sostiene la lógica del relato entero, que es producido por una cierta representación que el *logos* está construyendo precisamente a lo largo de la obra.

En los vaivenes del texto y del "resto" se arriesga uno a perder el sentido real del texto, en tanto que es un relato con una organización, sentido y lógica propias. Y si lo que buscamos ante todo son "informaciones", es decir, trozos de relatos, enunciados, para confrontarlos con otros conjuntos de pedacería discursiva, en este caso el texto funciona solamente como una bolsa de informaciones de la cual podemos sacar datos sin ninguna precaución ni control, método en el cual no habría otra regla fuera del "antojo" y arbitrariedad del investigador.

Por otra parte, está claro que estos textos del siglo XVII son producto de "un mundo que hemos perdido", elaborados por gente cuya formación, motivaciones y aspiraciones se nos escapan en gran parte, y que obligatoriamente necesitamos de una reconstrucción azarosa, elaborada a partir del conocimiento histórico, para acercarnos a ellos y adentrarnos en el camino de su esperado encuentro. Así, el método correcto no puede ser tampoco sólo el texto por el texto, buscar la verdad del texto en el texto.

Debemos, en nuestra primera aproximación al texto, considerarlo en su integridad, sin mutilación ni exclusión e intentar reencontrar lo que lo motivó, lo que lo constituyó y lo validó en un momento dado,[2] es decir, la naturaleza de la relación comunicativa en la cual se insertaba en su época de producción.

Es evidente, como lo ha mostrado la crítica de fuentes contemporáneas, que este intento de reconstruir los espacios de producción y de recepción de estos textos es bastante trabajoso, y que la lógica de estos actos de lenguaje ya no nos es accesible de manera inmediata, pues casi se ha perdido irremediablemente. Pero a pesar de todo, una vez que hemos tomado conciencia de la naturaleza real de nuestra investigación, creemos que estamos más armados para entender estos textos, y desde este momento un texto como el de Pérez de Ribas empieza a explicitarse, lo que no impide que todavía continúe siendo bastante tedioso.

Así, la primera y fundamental regla metodológica es la de tomar conciencia de la arbitrariedad y de las ambigüedades de la finalidad del movimiento de vaivén discursivo originario que hemos descrito.

Indios contra jesuitas: el problema de la alteridad

Por otra parte, a nosotros nos interesan hoy los primeros habitantes de estas regiones, más que las vidas ilustres o amargas, aunque hayan sido ejemplares, de los hijos de san Ignacio o de san Francisco. En general pretendemos dar la palabra al indio, aún sin explicitar metodológicamente lo que esto quiere decir para nosotros y para él, sujeto histórico o antropológico de discurso. Poco se ha analizado lo que significa "decir la verdad del otro" y cuáles son los mecanismos metodológicos que nos garantizarán que no estamos constituyendo un nuevo discurso de la representación del "otro", en el cual pretendemos otra vez circunscribirlo y ahogarlo "científicamente" hasta hacerlo desaparecer como tal, reduciéndolo a una mera imagen de nuestro deseo narcisista.

Es necesario saber de este "otro", desaparecido en su genuini-

[2] Un juicio de este tipo fue emitido por un especialista de los textos coloniales mexicanos, que no nombraré aquí, y quien afirmaba en su prefacio que para hacer más asequible y más claro el contenido de la obra que había tenido a bien reeditar había suprimido todas las referencias y citas latinas.

dad, carne de cañón de la evangelización y de la antropologización; quién fue y cómo vivió el fin de su mundo en los siglos XVII y XVIII. Para responder a esta tarea compleja disponemos sólo de unos cuantos textos que se asemejan al de Pérez de Ribas, y que nos ofrecen una serie de representaciones poco vinculadas con la "realidad".

Hoy, en el trabajo cotidiano del historiador o del científico social en general, tenemos muchas dificultades para no intentar, de manera casi inconsciente, la constitución y búsqueda de estos isomorfismos entre discurso de la representación y realidad material o factual descrita por las ciencias sociales actuales, pero tenemos que estar conscientes de que esta "verdad" objetiva y científica que confunde la verdad del relato y la verdad de la ocurrencia del hecho es un asunto reciente, y pertenece sólo claramente a la modernidad científica. La historiografía medieval, como la del siglo XVI e incluso la del XVII, no siente la necesidad de diferenciar radicalmente la ficción de la realidad; aún más, la ficción puede, por medio del relato escrito, sus formas retóricas y la presencia legitimadora de "autoridades", adquirir un estatuto de realidad y será vivida, entendida y reproducida como tal por los destinatarios del mensaje de la obra escrita.

Verdad hagiográfica y verdad histórica

En el texto de Pérez de Ribas, como en la mayoría de los textos coloniales de este tipo, hay todo un conjunto "hagiográfico", pilar de la retórica cristiana, que hoy se tiende a menospreciar o a pasar por alto. Es entendible, por ejemplo, que en la actualidad no podemos dar crédito a todos los elementos del discurso demoniaco que aparecen en cada capítulo, ni tampoco al discurso de la omnipresencia de la divina providencia. Pero si despreciamos todas estas construcciones simbólicas, si las suprimimos, es probable que no podremos entender cómo estas referencias repetitivas a lo "maravilloso cristiano", desempeñan un papel fundamental con respecto al texto entero, función de organización del relato, modelo de inteligibilidad para el lector potencial de la obra.

Así, el carácter real-no real de las manifestaciones demoniacas es desplazado hacia la toma en consideración de que la existencia de estas referencias aparecen como leyes propias y necesarias del género al cual pertenece el texto, y producidas y puestas en movimiento por el relato mismo en el curso de su elaboración.

De esta forma, si los elementos de los relatos propuestos por Pérez de Ribas en donde aparece la lucha del demonio contra la luz evangélica no pueden ser considerados como "información" accesible en forma inmediata, tampoco lo serán los que tratan de la figura del indio. No hay diferencia real de naturaleza entre los dos conjuntos discursivos. Si los relatos del indio nos parecen más atractivos y más verosímiles que el de las intervenciones divinas, no es por una disposición intrínseca del texto, o por una dosis más elevada de "verdad" contenida en los primeros, sino solamente por efecto de nuestro deseo y de nuestra intervención en el texto, en el proceso de lectura-investigación.

Los lectores de Pérez de Ribas

Una segunda confrontación nos llevaría así, no hacia la realidad de demonios o indios americanos, sino hacia la naturaleza y necesidad de estos elementos discursivos para los españoles reales que el libro intenta alcanzar.

Si consideramos como evidente que este texto pertenece a un saber compartido entre españoles del siglo XVII (y probablemente más allá de España entre la mayoría de las élites europeas), el texto de Pérez de Ribas pierde su carácter estrafalario o atrasado, porque no lo comparamos con "un algo" que es nuestro texto de referencia de fines del siglo XX, elaborado por las ciencias antropológicas e históricas, sino con textos que pertenecen al mismo universo, con un intertexto que atraviesa y sostiene la mayoría de la producción discursiva de esta época.

Es evidente también que no podemos aceptar la afirmación de los antiguos (y de algunos modernos) cuando expresaban –de manera en gran parte retórica– que los textos eran producidos en su mayoría por una inspiración casi involuntaria del espíritu, o de las musas. Sabemos que la Santa Inquisición reconocía plenamente la responsabilidad de los autores de proposiciones heréticas, y la historia de la retórica y de los géneros literarios (aún por hacerse en gran parte) muestra que un texto, sobre todo uno tan grande como el de Pérez de Ribas, no se podía producir por azar, sino que se inscribía de manera perfectamente adecuada entre un autor y las necesidades y deseos de receptores aún potenciales.[3]

[3] Para comprobar de manera empírica esto, es suficiente ver el capítulo 2, "Los textos del texto".

Entre estos dos polos imprescindibles, para que haya comunicación e incluso exista la posibilidad misma del libro, debe haber todo un conjunto de saberes y de referencias intelectuales comunes que se activan en el proceso de comunicación. Es sólo a partir de este conjunto como puede tomar todo su sentido un texto como el de Pérez de Ribas, y como el destinatario potencial puede descodificar los mensajes contenidos en dicho texto.

Así, tanto la descripción de las intervenciones diabólicas, como la descripción de las prácticas sociales, rituales y religiosas de los indios toman sentido solamente dentro de cierto espacio del saber que pertenece a la cultura clerical española del siglo XVII.

Al confrontar de esta forma los enunciados del texto al saber compartido de la época, la cuestión tampoco será la de evaluar la descripción o de medir la cantidad de información, sino más bien de ver cómo se hace la descripción y cómo se organiza el tratamiento de información; y al saber, además, cómo todos estos textos son vigilados antes o después por el Santo Oficio, podemos razonablemente pensar que seremos capaces de entender algunas de las condiciones más importantes de la construcción del relato.

Por fin, y no es la menor de las dificultades, ¿cómo reconocer y delimitar un saber compartido que por su heterogeneidad en el tiempo y el espacio ya no compartimos ni podremos compartir?

No podemos interrrogar ni al autor ni a ningún lector de Pérez de Ribas, o a algún colega jesuita o familiar del Santo Oficio, tampoco a los novicios de los colegios de la Compañía... Y no es pequeña la paradoja de estos textos en los cuales código y mensaje se aprehenden conjuntamente; pero también es muy gratificante porque cada movimiento para explicar y reconstruir los códigos hace crecer el sentido propio del mensaje, y a la inversa.

Por otra parte, si el texto se inscribe entre un narrador y un destinatario, también es probable que este último pueda ser reconocido dentro del mismo texto. No deben faltar en el curso del texto una serie de marcadores de la intervención del narrador, o de narradores delegados, llamadas de ayuda del narrador principal con el cual se establece la relación directa entre el narrador y el lector potencial por medio del saber compartido. En resumen, el resultado de todas estas prácticas y sencillas precauciones metodológicas, es el de tomar conciencia de que el historiador, al leer, y después al escribir a su vez sobre la conquista espiritual del norte, no va hacia los indios, no se acerca a ellos, no descubre una verdad del indio que la investigación

bien llevada le hubiera permitido alcanzar, sino que lo acerca más y más hacia los españoles, hacia el saber cristiano, hacia el imaginario y las prácticas del *logos* occidental.

Y la pregunta fundamental que se le debe hacer al texto ya no es ¿cómo eran los indios reales?, sino ¿cómo "pueden ser indios" en el texto de Pérez de Ribas? ¿Cómo se constituye en la obra una figura discursiva que el autor llama "indios"? y terminar con la pregunta que se refiere a la lógica misma de nuestro trabajo: ¿bajo qué condiciones podemos adoptar las figuras retóricas del indio construidas por el erudito jesuita?

Figuras del indio bárbaro

Al buscar cómo funcionan algunas de las figuras retóricas que constituyen "el indio" del norte para el saber compartido europeo del siglo XVII, vemos que pueden ordenarse en un análisis actual sobre dos ejes:

- uno, el del espacio en el cual se desarrolla el relato, es decir un espacio vacío y hostil: desierto/nómadas/barbarie que se opone a: espacio cultivado/sedentarios/civilización.
- El otro es del orden del relato que describirá el juego del enfrentamiento de los diferentes actores: Dios + jesuitas contra Satanás + hechiceros.

Habrá probablemente otros ejes de análisis de estos conjuntos retóricos, pero preferimos esbozar aquí la utilización de estos dos porque son los que más afectan la figura del indio desde el siglo XVI hasta la fecha.

Desiertos y confines

En el siglo XVII la tierra de las misiones de la provincia jesuítica de Nueva España es tierra de confines, tierra del fin del mundo, de disolución de lo conocible. Allí todas las categorías más seguras de la existencia occidental cristiana parecen no tener prisa sobre lo real; el más allá del espacio es un lugar indecible. Para rellenarlo, Occidente pone allí todavía –en este siglo XVII– las tierras extrañas donde viven los seres fabulosos de la mitología medieval, heredada de los antiguos grecolatinos.[4]

[4] La existencia en estos textos de referencias a los pueblos míticos, Gog y Magog, a

El más allá del norte es la tierra donde América se confunde con las periferias asiáticas, espacio de nada y de nadie donde los hombres pueden pasar del uno al otro, como lo piensa Pérez de Ribas. La hipótesis de este paso no debe ser interpretada automáticamente como una pre-inteligencia geográfica propia de Pérez de Ribas sino, más bien, como una consecuencia de la forma como los occidentales de esta época concebían, ordenaban y relataban el espacio.

Para los Soldados de Cristo esta tierra sin fin es como una aspiración que los lleva cada día más lejos "del mundo" y más cerca de Dios, en la indefinición posible donde la criatura desaparece en la acción evangélica, sublimándose en su divino Creador. Sería interesante comparar este movimiento hacia los confines espaciales con el movimiento místico hacia los confines del alma, donde el hombre alcanza a sublimarse en su creador. Esta atracción hacia el norte no tiene fin, y se siente en Pérez de Ribas y en algunos otros autores como una especie de júbilo místico que espera esta aniquilación/sublimación del ser.

A medida que se pierden de vista los marcadores de la civilización, campos cultivados, ciudades, rutas, etcétera, más grandes se alzan los Soldados de Cristo. Pero ellos no están solos. Sobre la espalda de estos hombres angustiados del siglo XVII sin rumbo ni mapas, se posa la mano paternal de la Divina Providencia que indica el camino que ha de ser seguido. En estos soldados, el trabajo de la disolución del ser está probablemente en acción y fascina a muchas de sus víctimas. Desaparece el hombre de carne y hueso, y el hombre espiritual, fundido en el conocimiento de Dios, puede afrontar peligros y privaciones sin titubear. Esto explica, tal vez en parte, la constancia y la santa necedad de estos varones que consagran su vida a la evangelización de los confines, así como también la seguridad con la cual, sin ninguna vacilación, destruyen costumbres y prácticas indígenas, desplazan poblaciones, mandan castigar a veces con la muerte a individuos o grupos enteros.

---

la Fuente de la Juventud, al país de las Amazonas, al país de El Dorado... no deben ser consideradas como elementos discursivos arcaicos o insuficiencias intelectuales de sus autores, sino más bien como los marcadores con los cuales el autor pide su inclusión en un saber compartido, y establecer así una relación comunicativa con elementos de un código conocido por todos.

En los relatos de este tipo, el discurso que construye el escenario geográfico, como lugar de la acción misional, parece ordenarse menos según un orden espacial real que según el eje moral infierno/paraíso. En estas soledades ariscas, desérticas y hostiles el verdadero varón de Dios encuentra su realización y el acercamiento a la divinidad. Por eso, en Pérez de Ribas podemos encontrar igualmente las coloridas y frescas descripciones generales de tipo paradisiaco de Sinaloa, y en los relatos particulares de los sucesos de evangelización sólo encontraremos espacios atormentados y hostiles, que se oponen reciamente a la penetración de la luz evangélica.

Así, Pérez de Ribas puede describirnos a la vez las "tierras llanas, cubiertas de selvas a veces impenetrables donde abundan animales feroces", y oponer la mayoría de estas tierras a "los valles amenos y poblados de la costa o de los esteros, donde chopos y álamos componen frescas alamedas, donde festejan codornices, tórtolas, faisanes, grullas, papagayos, patos y antes, sin olvidar todo tipo de pescados, lizas, robalos..."

Incluso en estos relatos amenos del escenario geográfico no debemos leer de manera precipitada algo como una marca del cariño del padre jesuita hacia el espacio de sus hazañas o de las de sus hermanos. Es probable que no sean más que la recuperación retórica de un *topoi* de la literatura medieval, en general puesto ahí por el narrador para que pueda descansar la atención de su lector; o, al contrario, llamar su atención al hacer resaltar por contraste la violencia de los relatos que siguen. A este espacio paradisiaco y fecundo que manifiesta la dulzura y bondad del Creador se opone la malicia seca y estéril del Demonio que tiene estas tierras bajo su imperio.

Es interesante hacer notar que para el occidental el desierto puede ser de arena y piedra, pero también puede ser verde. La selva impenetrable, donde viven poblaciones que el orden feudal no puede sujetar estrechamente, es para los medievales en realidad "el desierto", su desierto. Así, es claro que si pertenece a la misma categoría de "desierto" que el desierto clásico –ausencia de vegetación–, estamos hablando no de escenarios espaciales y de descripciones de tipo geográfico, sino de desiertos morales; es decir, de lugares donde falta la presencia divina y donde actúa a sus anchas el enemigo del género humano. Esta concepción del desierto seguirá siendo eminentemente moral, incluso en el discurso geográfico y geopolítico del siglo XIX,

cuando Occidente se lanzará en la última de sus conquistas mundiales. En estas descripciones de los confines africanos, americanos o asiáticos que se producen, se puede "ver" –incluso es más evidente cuando son acompañadas por grabados repletos de habitantes– que a pesar de todo estas tierras no son más que desiertos, es decir, están vacías del orden de la civilización y del progreso.

El desierto es tierra de inversión, el anti-Edén, al cual el pecado original lanzó a los hombres. Al principio, caos original que los hombres con su trabajo tienen que organizar, lugar de prueba espiritual para los patriarcas, sitio de afinación y purificación del pueblo elegido. Allí Moisés verá a Dios frente a frente y recibirá las tablas de la ley, símbolo de la nueva alianza de Dios con los hombres, y a los hijos de san Ignacio se les impondrá la corona del martirio o la de la santidad.

Ya en el Nuevo Testamento aparece el desierto, por lo que para la civilización cristiana occidental será el lugar donde reinan los demonios y, más aún, desde la cima de los montes de los desiertos el príncipe del mundo mira sus imperios. En estos lugares el Demonio es rey. Incluso Jesús es llevado allí por el Espíritu para ser tentado por él. Pero también éste reina porque Dios lo permite, y es en el desierto de Judea donde Juan el Bautista anuncia el progreso decisivo e inminente para el destino humano, su lucha contra el pecado y el Demonio, y proclama, desde el territorio mismo de éste, el fin de su imperio.

El desierto, crisol de santidad

Para los "padres del desierto", la vida eremítica de los primeros siglos se desarrolla preferentemente en "los desiertos", en las grutas más solitarias. Los lugares más desolados son descritos como auténticos paraísos terrenales. Pero este paraíso tiene que ser ganado con cruenta lucha para los santos padres. Así, la primera parte de la vida de Antonio en el desierto ha sido un largo combate contra las visiones de demonios y criaturas infernales que lo tientan y lo combaten sin descanso.

El desierto de los monjes de Egipto aparece como el lugar por excelencia de lo maravilloso. El monje encuentra allí de manera casi inevitable al Demonio, porque el Demonio está en su casa en el desierto. Pero el monje encontrará también en el desierto, de cierta manera, al Dios que vino a buscar, porque su presencia permite que se pueda escenificar y se haga explícita la gran lucha del bien contra el mal.

El eremitismo occidental se acordará de esta lección, y la tentación de "la marcha al desierto" permanecerá viva para los ánimos más exaltados.

Incluso el vaivén predicación urbana/retiro espiritual al desierto es una constante de la hagiografía cristiana, particularmente clara en el franciscanismo.

Una vez vencida la la tentación, el santo eremita domestica a las fieras con su dulzura y su personalidad. En Europa, a falta de león, son sus compañeros los lobos, conejos y osos. La entrada al desierto es entendida, según una expresión de san Jerónimo, como un segundo bautizo. Durante la época medieval, el mar mismo –esta ausencia de tierra– es un "desierto", por eso puede ser el escenario donde se explaya el relato fabuloso, como lo atestiguan la isla de las amazonas o la navegación de san Brendan que va de isla en isla, encontrando monstruos y maravillas e incluso evita la isla del infierno para abordar felizmente la del paraíso.[5]

Pero el verdadero desierto medieval es el bosque (que ocupaba una parte muy importante del espacio real en esa época). Es en medio de un bosque, "en un vasto desierto, una áspera soledad, un terreno rocalloso", donde san Columban, célebre monje irlandés, "se adentra en el desierto y alcanza la selva de Nemet en Cornualle". A base de milagros protege a los vecinos de los lobos, aunque esta presencia demasiado activa del santo varón suscitó la cólera de Satanás quien, por la intervención de una bruja campesina – una salvaje – logró echarlo.

En la literatura medieval cortesana, en la Canción de Yvain, cuando el héroe tiene que hacer una regresión al estado de naturaleza, "se hace arquero, salvaje y desnudo, comedor de crudo". Pero cuando se esboza su recuperación , Yvain encuentra a un hombre en el bosque que no es del todo salvaje. Tiene casa y practica unos cultivos primitivos al quemar el bosque. Compra y come pan, tiene contacto con hombres, cuece sus alimentos. También encuentra en el bosque a un "hombre salvaje", un villano, horrible, todo peludo, vestido con pieles y que manda a los toros salvajes. No es un sencillo huésped del bosque; es el amo, y por ende tiene amaestradas a las bestias salvajes.

Así, el Occidente medieval, al reencontrar el legado grecolatino, define el desierto más bien por una ausencia, ausencia de todo lo que hace posible la vida de la *polis:* las casas, los campos cultivados, el orden político, la riqueza, etcétera.

[5] Para la representación medieval del desierto véase el extraordinario artículo de Jacques Le Goff, "Le désert forêt dans l'Occident médiéval", en *L'Imaginaire médiéval,*

Occidente y los límites de lo humano

En el intertexto occidental, casi desde sus orígenes, el ordenamiento discursivo del espacio se constituye no sobre elementos de algo "real concreto" sino sobre un eje de cualidad moral. Para la gente de la *polis* griega, humanas son las ciudades, humanos son los campos cultivados y todas las obras y realizaciones del hombre sedentario. No es una casualidad que la ciencia occidental hará de la revolución neolítica el principio de toda civilización posible. Más allá de los campos cultivados empieza la tierra de nadie, donde deambulan porqueros, vaqueros, recolectores y carboneros y un conjunto de forajidos, peligro potencial para la *polis*.

En su descripción del mundo, Herodoto muestra perfectamente esta degradación de la calidad de lo humano, a medida que su relato pone en juego a gente lejana de la patria griega. Más allá de lo griego, como más allá de los últimos campos de la *polis*, empieza el desierto, con sus sinónimos: salvaje, lejanía, soledad.

No hay una oposición clara entre *polis* y desierto, sino que insensiblemente se pasa de uno a otro, de la misma manera que se pasa de hombres a salvajes. El espacio no es homogéneo. Por ello no puede ser asimilado a nuestro espacio geográfico, homogéneo y por lo tanto medible y representado matemáticamente. El espacio es aquí, ante todo, una categoría moral. Incluso para Herodoto la calidad de lo humano en la misma Ática empieza a degradarse, más aún cuando él considera con cierta superioridad a ciertas *polis* de la Beocia vecina, y ni hablar de las regiones bárbaras donde vive esa gente que no habla griego.

El trabajo de ordenamiento del mundo que realiza Herodoto nos puede servir de guía, porque el método que aplica para relatar el mundo a los griegos seguirá practicándose hasta probablemente bien entrada la modernidad, cada vez que los occidentales intentan ordenar discursivamente el mundo.[6]

Por ello, desde la herencia griega, en la producción narrativa de los confines se observa una disminución de la calidad humana de sus habitantes, hasta que se llega a estos seres sobre los cuales se interrogan los mejores espíritus. ¿Cuál es la naturaleza de estos seres con

Essais, París, Gallimard, 1985.

[6] Véase también el libro extraordinario e inagotable fuente de reflexión de François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1986.

pies de cabra, cabeza de perro, arismapes o grifones? El *logos* occidental, heredero del *logos* griego, conservará esta tensión en la descripción espacial; aquí los hombres verdaderos, más allá una humanidad que va degradándose.

En la descripción de Pérez de Ribas, aunque de manera menos clara, se tiene la impresión de que sigue existiendo esta tendencia a la degradación de la humanidad. No todos los indios son iguales, y si algunos son ya criaturas de Dios, los de más allá son realmente más criaturas del Demonio. El análisis de cómo Pérez de Ribas ordena el territorio de Sinaloa y regiones vecinas mostrará probablemente que no está elaborando una primitiva geografía regional ni una incipiente etnología, sino más bien una ordenación simbólico-religiosa que tiene como objetivo enumerar, inventariar, clasificar los diferentes grupos humanos (cuya existencia autónoma puede ser puesta en duda cuando describe grupos de apenas decenas de miembros). ¿Qué pensar cuando habla del territorio y sus moradores? Ciertamente no se trata de un discurso geográfico, ni etnográfico, ni histórico.

A mayor alejamiento del centro simbólico espacial del discurso narrativo español –villas o conventos– se encuentran hombres menos humanos. Así, no debemos extrañarnos de que los relatos de la primera mitad del siglo XVI, compuestos en su mayoría en el Anáhuac, empiezan el más allá espacial en las orillas mismas de las ciudades y campos recién dominados, donde están al acecho los chichimecas, cabezas de perro o cinocéfalos morales.

En estos relatos de la evangelización mexicana (siglos XVI y XVII), siempre se tiene un sentimiento de extrañeza al leer la súbita transformación de las bestias que pueblan esas tierras ariscas, y que por la simple unción y la gracia bautismal se transforman en mansas ovejas. Duda particularmente legítima cuando se sabe que algunos años o décadas después, estas mansas ovejas se transformarán otra vez en lobos feroces que aúllan de nuevo a su antiguo amo, el Demonio.

Todo pasa como si la descripción de los indios mansos, ya sometidos, bautizados, tuviera como función la de dar cuenta y de reforzar por contraste el salvajismo de los demás. No hay que olvidar que la sumisión de estas fieras al rebaño del Señor manifiesta no solamente la violencia del combate contra el Demonio, sino también la constancia y la firmeza de la obra de los Soldados de Cristo en esas lejanas tierras. Claro está que el orden del discurso describe más allá otros grupos más feroces aún, que hacen parecer dulces colegialas a estos antiguos feroces, recién sometidos. Incluso el superlativo repetitivo

de los buenos se opone a la parquedad y monopolización de los malos, como si con ellos se alcanzara el límite de lo decible.

Si retomamos una última vez el ejemplo del *topoi* escita tal como se encuentra en Herodoto, podemos entender cómo funcionará en el *logos* occidental el discurso de la alteridad. Herodoto nos reporta que los escitas se dicen el pueblo más joven de todos los pueblos; son nómadas no por defecto sino por voluntad, y se sienten orgullosos de serlo. La madre de los escitas es un híbrido, no es ni humana, ni animal, ni diosa inmortal. Por eso no tendrá nada de extraño que sus hijos, los escitas, no sean ni realmente humanos, ni realmente bestias. El padre, Heracles, también se comporta de manera ambigua. Si en cierta forma es un héroe civilizador griego, es también un héroe nómada que recorre la tierra haciendo grandes hazañas. Pero es un personaje grosero, poco civilizado, el exceso marca siempre su acción ya sea por su violencia, por su sexualidad excesiva o por su relación con la comida.

Antes de ser un ciudadano, el hombre griego es sobre todo un agricultor. Es suficiente repasar *Los trabajos y los días* de Hesíodo, para darse cuenta de la estrechez de una ideología "campesinista" de ciertos sectores de la *polis*. Ésta se fundamenta en la unión de pequeños productores agricultores independientes. Así, los que no participan de este tipo de relación con la naturaleza o que han enajenado su derecho de propietarios, pierden total o parcialmente su relación con la humanidad verdadera, con la ciudadanía.

Desde Homero, ya los cíclopes, lestrigones, lotófagos, pueblos extraños y extranjeros de pastores nómadas, comedores de frutas, no participan de la humanidad y, además, hará notar Homero, los cíclopes, ya condenados por comer carne humana, "no tienen asambleas y cada uno decide sin tomar en cuenta a los demás, lo que necesitan él, sus mujeres y sus niños".

La ausencia de lazos políticos aparece como ausencia de humanidad. Con el desarrollo de la *polis*, la existencia política será el signo visible de la humanidad, y el famoso *zoon politikon* de Aristóteles no será una cualidad inherente a todos los hombres, como se aduce a veces, sino la de un tipo de ser viviente dentro de la *polis*. La prueba de esto es clara. En la misma *polis*, el esclavo, el artesano, el niño, el meteco, la mujer, el bárbaro, no son totalmente hombres; al contrario, se acercan a la animalidad y por lo tanto son excluidos de la humanidad plena y completa. Aunque todas estas clasificaciones no se ajustan entre ellas de manera perfecta, lo que domina es una definición

extraordinariamente restrictiva de lo que es la humanidad, dignidad que sólo puede enorgullecer al griego adulto, que goza de todos sus derechos de ciudadano, que no tiene ninguna duda, propietario agrario independiente y autónomo, y que no ejerce ningún oficio vil.

Para mostrar a sus coetáneos lo que sería el caos, Eurípides pone en escena a las mujeres, que, alzadas, escapan al control de la *polis*, gobernadas por un rey, y terminan por huir al monte después de haber devorado a sus hijos. El mundo de las bacantes es el reverso de lo que proclama el orden de la *polis*.

Otro ejemplo de la asimilación de la condición de "monstruo" como una categoría moral se encuentra en Plinio, cuya influencia en el siglo XVI es considerable. El autor fue objeto de muchas traducciones –como la de Francisco Hernández, protomédico de Felipe II– y de múltiples ediciones. Entre 1450 y 1500 se han reseñado cerca de cincuenta, lo que significa que el mensaje de Plinio es no solamente un gran éxito de librería culta, sino que tiene un lugar privilegiado para la constitución de nuestro intertexto.

Plinio dedica muchas páginas a los monstruos, pero lo que nos interesa aquí no son tanto los monstruos individuales, las malformaciones y caprichos de la naturaleza que relevan de la aruspicina romana, sino más bien su concepción de monstruos colectivos, los pueblos-monstruos, con particularidades extrañas y diversas.

Desde el punto de vista espacial, el campo del extraño, es decir de lo monstruoso, empieza sólo a las puertas de la *polis*, por lo menos a las del imperio. Los pueblos de los monstruos viven lejos del mar –el *mare nostrum* de la civilización grecolatina–, porque las regiones lejanas son muy fértiles en fenómenos prodigiosos e increíbles. Con Plinio, los europeos de los siglos XVI y XVII aprenderán de estos pueblos que tienen nombres extraños como sciapodes, bleminjes, astomes, cinocéfalos, parotas, etcétera. Todos viven muy lejos, en tierras remotas, en la periferia del mundo romano, particularmente en Etiopía donde abundan pueblos con ausencias físicas, sin boca, sin narices... pero también donde otros pueblos de monstruos no tienen otro lenguaje que los gestos y signos, y otros que ignoran el fuego.

Así, son generadoras de monstruosidad las particularidades anatómicas y también las culturales y sociales. Este mensaje de Plinio será perfectamente recordado y transmitido por el intertexto occidental. Los rasgos culturales no son secundarios con respecto a la naturaleza humana, sino que, al contrario, son constitutivos de esta naturaleza.

Este mensaje es perfectamente asimilado en el siglo XVI cuando se descubre América, y Colón, que sueña con el país de las Amazonas, busca la fuente de la eterna juventud... No tiene ninguna duda de la legitimidad de su deseo de reducir a la esclavitud a los caribes, estos subhombres monstruosos que comen carne humana.

La conclusión de este largo viaje al que nos ha llevado el padre Andrés Pérez de Ribas hasta Plinio, pasando por el "padre de la historia", podría parecer un poco exagerado. Pero creemos que si se quiere entender la relación comunicativa en la cual se insertaron las crónicas novohispanas de los siglos XVI y XVII, tenemos que intentar reconstruir el intertexo que las anima y organiza su escritura. Porque entender las crónicas novohispanas es empezar a vislumbrar cómo funcionan y saber diferenciar cuándo hablan de indios americanos, y si se trata "de indios imaginarios o de indios reales".

4

La omnipresencia demoniaca en el siglo XVII

En la obra de Pérez de Ribas hay una figura fundamental, la del Demonio, definido por el autor como el enemigo del género humano. Esta "definición", más bien clásica, no es algo propio del autor, pero la forma como la maneja sí es muy característica de su obra. Debido a que el padre Ribas trabaja sobre la evangelización de lejanas tierras y no sobre la recristianización en misiones de países europeos –como los jesuitas que sitian y presionan las fronteras de los países donde domina la Reforma–, su concepto de diablo toma matices muy particulares.

Pero antes de analizar cómo funciona en el discurso de Pérez de Ribas la figura diabólica, debemos recolocar la obra en el intertexto demoniaco de su tiempo. Porque la omnipresencia de esta figura en la obra del padre jesuita es algo realmente extraordinario, y es probable que las menciones a ella y su acción, que se multiplican a cada página, sean las responsables de que muchos investigadores modernos desechen la búsqueda del sentido general de la obra, para buscar en ella sólo "pepitas de historia verdadera". Si colocamos la obra del padre Ribas en la producción historiográfica de su tiempo, desaparece lo extraordinario de las menciones diabólicas, porque esta primera mitad del siglo XVII es eminentemente "diabólica".

Al contrario de lo que creyeron muchos autores de los siglos XIX y XX y de una opinión comúnmente admitida hasta nuestros días, es a principios de los dichosos Tiempos Modernos y no en la Edad Media, cuando el Príncipe de las Tinieblas, el infierno, sus huestes y sus habitantes acapararon de manera obsesiva la imaginación de los hombres.

> La emergencia de la modernidad en nuestra Europa occidental se acompañó de un gran miedo al diablo. El Renacimiento heredó con-

> ceptos e imágenes demoniacas que se habían afinado y multiplicado a lo largo de la Edad Media, pero les dio una nueva coherencia, una fuerza y una difusión jamás alcanzadas anteriormente.[1]

Esta afirmación de Delumeau es apoyada por todos los estudios de los 20 últimos años sobre la gran caza de brujas que se desarrolló en toda Europa a finales del XVI y principios del XVII.

El gran número de obras históricas consagradas al análisis de este fenómeno, si bien ha mostrado su magnitud, todavía no ha permitido ingresar en un sistema convincente de explicación sobre el porqué de esta obsesión colectiva.

> Porque durante dos o tres siglos, de fines del XV hasta el siglo XVII e incluso hasta el XVIII, Europa (incluyendo sus colonias americanas) cayó en una especie de delirio colectivo: "Se" –conservar por el momento esta forma del indefinido– creyó que numerosos individuos, muchas veces agrupados en sectas, habían realizado un pacto con el diablo, lo que les permitía adquirir poderes sobrenaturales y el poder de lanzar maleficios contra los demás y contra la sociedad cristiana en general.

Alain Boureau continúa recordando cómo era necesario estar consciente de la importancia fundamental de este peligro demoniaco, el cual imponía una guerra sin tregua a fin de buscar, encontrar y destruir a estos brujos. "Todos conocemos sus resultados: innumerables procesos, un recelo generalizado que marcó de manera profunda a las comunidades UNA MATANZA, que los cálculos más prudentes estiman en alrededor de 60 mil muertes en la hoguera".[2] Frente a la magnitud de este fenómeno que se desarrolló paralelamente al tan afamado Renacimiento, los historiadores ya no pueden olvidarse de las preguntas que este movimiento colectivo plantea a una explicación histórica general.

De la ciencia y práctica demonológicas

Sería un terrible error ver en estas obsesiones "diabólicas" el residuo de "manifestaciones culturales populares", o remanencias arcaicas de

[1] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Barcelona, Taurus, 1992.
[2] Alain Boureau, prefacio al libro de Sophie Houdad, *Les Sciences du Diable. Quatre*

una cultura folclórica medieval. La fuerza de la aparición de este personaje es constitutiva de una auténtica cultura demonológica que alcanzó su apogeo, probablemente, entre los años 1575-1625, momento en el cual aparecen impresas importantes Sumas donde, con gran lujo de detalles, ejemplos y explicaciones, se daban todas las precisiones que una opinión angustiada deseaba saber sobre los poderes y las caras del enemigo del género humano.

La existencia de esta literatura demonológica tuvo por efecto no solamente la de estructurar miedos poco claros y angustias, hasta ese momento mal formuladas, sino que por su existencia misma reiniciaba la búsqueda obsesiva del demonio en la vida cotidiana, lo que a su vez provocaba el "encuentro" ("la invención", hubiera dicho Edmundo O'Gorman) y la búsqueda de más y más brujos y endemoniados. Esto tuvo a su vez como consecuencia más angustia y por lo tanto la producción de nuevos textos de demonología. Esta espiral demoniaca permite entender cómo regiones enteras estuvieron, durante décadas, bajo la mirada inquisitorial, y cómo grupos familiares, pueblos enteros, pudieron ser diezmados.

A principios del XVII, en el caso francés, la percepción y representación de lo diabólico se hacía todavía bajo la forma de una teatralización tradicional, es decir, con personajes cuya presencia era obligatoria: el brujo, el poseído, el exorcista, los representantes de la Iglesia, de la justicia real, el público, todos actores en esos ritos terapéuticos de una curación sacra. Pero a mediados del XVII, la puesta en escena religiosa de una terapéutica "ya no prende", dice Michel de Certeau, porque se está gestando algo nuevo. Si esta escenografía religiosa empieza a parecer "un teatro" y en gran parte sólo eso, es porque

> Es el orden político o el orden médico el que impone desde ese momento a la puesta en escena religiosa su verdadera ley. Son los médicos los que declaran si el caso es "natural" o no. Es la policía la que clasifica a las posesas, las guarda en algún lugar, y no tardará en obligárseles a desempeñar el papel, inofensivo socialmente, de devotas.[3]

Y más adelante dice de Certeau:

Discours sur la Sorcellerie, París, CERF, 1992, p. 9.

[3] Michel de Certeau, "L'Altérité Diabolique. À propos du film 'l'Exorciste'", *Études*, marzo de 1975, p. 412.

> En el caso de las posesas de Loudun, asistimos a un cambio de poder muy significativo en una sociedad. Lo religioso subsiste allí, pero con un papel meramente figurativo. El verdadero poder ya pertenece al orden médico o al aparato real. El teatro de Loudun es la representación de esta mutación en los sistemas de referencia.[4]

Pero antes de esta mutación, la representación demoniaca es organizada por las autoridades religiosas, políticas y sociales, como lo fue al empezar el caso de las posesas de Loudun. Esta representación tampoco es uniforme en todas las regiones europeas, si el diablo es omnipresente en los países donde ya domina la Reforma; como en España (o en la Nueva España), las diferencias culturales regionales dan sus matices a esta teatralidad y a las representaciones que son encargadas de escenificar.

Se puede ver que, según las regiones europeas, existían conjuntos de conocimientos populares complejos y diversos de la figura satánica. Y en la forma en cómo éstos se manifestaban espontáneamente en los interrogatorios inquisitoriales a los cuales fueron sometidos grupos de campesinos, especialmente durante "las epidemias de brujas" que asolaron regiones enteras de Europa.

Literatura y cultura demoniacas

En los siglos XVI y XVII, frente a la "embestida demoniaca" y la "multiplicación de las brujas", tanto el pueblo de las campiñas como el de las ciudades pedía angustiado la intervención de las autoridades para que pusieran fin a los crímenes de las brujas en sus regiones, y organizaran la respuesta colectiva a esta agresión satánica. Los términos en los cuales prepararon la respuesta, así como el desciframiento de la lógica de la agresión pertenecían enteramente a la literatura de una cultura dirigente. Estas obras son escritas por y editadas para abogados, magistrados, príncipes, eclesiásticos, etcétera –los encargados de conducir la *polis* cristiana– y no por ni para marginados. Incluso se seguirán encontrando huellas muy claras de este género de textos en lo que desde el siglo XIX se conoce como *la* literatura, según lo muestran el *Fausto* de Marlowe, *Las brujas de Macbeth* o las *Novelas ejemplares* de Cervantes y muchas otras más.

[4] *Ibid.*, p. 461.

Esta conciencia de la invasión demoniaca pertenece tanto a católicos como a protestantes. La conciencia inquieta de Lutero, por ejemplo, es asediada por dos miedos fundamentales y complementarios que se unen para generar angustia, reforzándose uno al otro: el miedo al diablo y la clara creencia de que el fin de los tiempos está muy próximo, conjunto angustioso que la mayoría de los religiosos y laicos cristianos romanos del siglo XVI también padecían.

Todos tienen un miedo pavoroso al demonio y temen, como Melanchton,[5] que se les aparezca en cualquier instante. Esta conciencia de la proximidad y de la inminencia de la agresión diabólica explica por qué buscan con avidez en toda esta nueva literatura, índices claros para identificarlo rápidamente y sin la menor duda, a fin de ponerse a salvo de su poder, ya sea de manera individual o colectiva.

La conciencia de la omnipresencia diabólica se nutre de las angustias apocalípticas que retoman fuerza a fines del siglo XVI, con nuevos y muy pesimistas matices, en los medios religiosos fieles a Roma, frente al escándalo suscitado por el cisma que se está gestando con la Reforma protestante y las guerras de religión, así como por el espectáculo de la moral relajada reinante en ciertos sectores de la propia Iglesia. En el caso europeo esta explosión de angustia frente al poder demoniaco se manifestará en un recrudecimiento en la caza de brujas, que movilizará durante décadas a toda la cristiandad: protestantes y católicos confundidos, y en ciertos casos posesiones diabólicas, particularmente espectaculares, que se desarrollaron en conventos de mujeres.

Algunas cifras pueden darnos una idea del interés generado por la investigación demonológica en aquellos tiempos: Robert Mandrou analiza alrededor de 340 obras de demonología que fueron editadas entre los siglos XVI y XVII; es decir, se puede estimar que alrededor de 340 000 ejemplares de esa literatura pudieron haber circulado en Francia.[6] Si se considera el reducido porcentaje de la gente que podía leer, podemos llegar a la conclusión de que la totalidad de la población "culta" estaba en contacto o inmersa en el efecto de esta peculiar literatura. Probablemente estas cifras son sólo la parte visible de un *iceberg* cultural cuyo conocimiento se nos escapará para siempre, y esto, sin tomar en cuenta la folletería y hojas sueltas que circulaban intensamente en campos y ciudades, difundiendo este "conocimiento"

[5] Felipe Schwarzerd, llamado Melanchton (1497-1560), corredactor de *La confesión de Augsburgo*, amigo de Lutero, y uno de los grandes propagandistas de la Reforma.
[6] Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, París, Fayard, 1968.

demoniaco y preparando así las respuestas que los inquisidores satisfechos recibían cuando procesaban a grupos "culturalmente inferiores". A continuación veamos dichas cifras:

- El libro más editado en Francia y Alemania es la historia de Satanás, el *Belial* de Jacques de Teramo.
- En Alemania, una voluminosa compilación de textos demonológicos anónima, *El tratado de los Diablos*, es editada tres veces a fines de siglo XVI y cada vez más va creciendo el número de textos incluidos: en 1562, 20; en 1575, 24; en 1587, 33.
- Se ha podido estimar que en el mundo de habla germánica circulaban como 231 600 ejemplares de libros que trataban sobre el mundo demoniaco en la segunda mitad del siglo XVI.
- El *Malleus Malificarum* o *Martillo de las brujas* tuvo entre 1486 y 1669 34 ediciones, lo que significa entre 30 y 50 000 ejemplares de ese antiguo manual de inquisición.
- La *Demononiania de las brujas* (1580) de Jean Bodin, autor de *La República*, se edita 20 veces en 20 años, en cuatro lenguas diferentes.
- El *Disquisitionum magicarum libri sex* del jesuita del Río, editado en Lovaina en 1599, fue publicado 14 veces en 80 años.
- El *Discours exécrable des sorciers*, del burguiñón Henri Boguet, es editado diez veces entre 1602 y 1610.

No cabe ninguna duda de que para todos los espíritus de este tiempo Satanás está al acecho y si un autor alemán como Andrés Musculus puede escribir en 1561: "en ningún país del mundo el diablo ejerce un poder tan tiránico como en Alemania", este grito de alarma y angustia es compartido por la mayoría de sus contemporáneos. Convencido de esta invasión satánica, en forma de brujos y brujas, Henri Boguet responde:

> Afirmo que los brujos podrían reunir un ejército igual al de Jerjes que por lo menos tenía 18 000 hombres. Sólo en Francia, bajo el reinado de Carlos IV había 300 000, ¿en cuántos podríamos calcular los de otros países e incluso los del mundo entero?, ¿y no podríamos afirmar que desde entonces han aumentado por lo menos al doble? [...] No, no, los brujos avanzan por millones por todas partes, multiplicándose en la tierra como las orugas en nuestro jardín.[7]

[7] Henri Boguet, *Discours exécrable des sorciers*, París, Le Sycomore, 1980. En su intro-

Desde nuestra modernidad tenemos mucha dificultad para entender lo paroxístico de esta angustia de la conciencia europea frente a la ofensiva demoniaca, pero los innumerables procesos –particularmente los de los niños brujos– nos obligan a interrogarnos al respecto. Robert Muchembled nos recuerda la particularidad de la campaña de exterminio en una pequeña región de Francia, que en el siglo XVII pertenecía a los Países Bajos españoles. En los archivos se encuentran datos sobre procesos contra niños muy pequeños, algunos de siete, ocho o nueve años. "Consultado sobre el caso, el Consejo Privado de los archiduques, el 30 de julio de 1612 ordena no hacer ejecutar a los que están abajo de la edad de la pubertad, pero obligarlos a asistir a la ejecución de sus padres, para inculcarles temor y terror". Aunque, nos explica el investigador, esta precisión llega muy tarde, cuando 13 de los 18 niños acusados ya han sido ejecutados sin tomar en cuenta su edad: "La emoción producida en la población por tales espectáculos se puede adivinar cuando se sabe que los restos de los cadáveres serán colgados, y finalmente debe hacerse en secreto para cinco de los pequeños condenados en 1612".

En los años siguientes las autoridades decidirán encerrar a los pequeños, a costa de sus comunidades de origen, esperando su pubertad (12 años para las niñas y 14 para los niños) para ejecutarlos. El primer niño es Roberto Delattre, acusado el 24 de mayo de 1612; durante el proceso algunos religiosos intentarán en vano exorcizarlo. Finalmente será ejecutado el 21 de marzo de 1618, con otro niño, el cual estaba encerrado desde el 31 de agosto de 1612. Por fin, la última niña bruja esperó en la cárcel del 1 de septiembre de 1614 hasta el 11 de julio de 1619, día en el que fue ejecutada por haber cumplido la edad de la pubertad.

Muchembled concluye: "Ella tenía probablemente siete años y los dos niños alrededor de ocho al principio de los procesos de brujería que sellaron el funesto destino de cada uno".[8] Recordar estos epi-

ducción, afirma que para componer su obra se apoyó en fuentes diversas "del libro de los inquisidores, del de Bodin, de Rémy, de Binsfeldius y otros". Pero es claro que su angustia se nutre de una incomprensión sobre su época que nutre a su vez tendencias apocalípticas. "Y quiero que todos sepan que soy el enemigo a muerte de los brujos y que jamás los trataré con indulgencia, tanto por sus abominaciones execrables como por su número infinito que aumenta cada día. Parece como si estuviéramos en el tiempo del Anticristo, porque entre las pruebas que se dan de su llegada, ésta es una de las principales, a saber, que la brujería reinará en ese día sobre el mundo entero", p. 10.

[8] Robert Muchembled, *Sorcières, justice et societé aux XVI[ème] et XVII[ème] siècle*, París, Imago, 1987, p. 211.

sodios de suplicio de niños no es querer, con una argumentación sentimental, provocar sentimientos ambiguos en nuestro lector, sino mostrar el tamaño de la angustia social que monta procesos, aplaca un tiempo la sentencia, pero finalmente la ejecuta de manera implacable.

Lutero, por ejemplo, resume a su manera lo que todos pensaban: estamos totalmente sometidos al embate del demonio y somos extranjeros y transeúntes en un mundo cuyo príncipe y dios es el diablo. El pan que comemos, la bebida que bebemos, los vestidos que utilizamos, más aún, el aire que respiramos y todo lo que pertenece a nuestra vida en lo carnal es de él. Entre el Hombre y Satanás se libra una guerra perpetua, desde el origen del mundo, porque el demonio fue el responsable de la caída de Adán y Eva y de su salida del paraíso terrenal, como paso necesario para su entrada en la Historia. Doctores católicos y protestantes están de acuerdo en pensar que el enemigo del género humano intenta con todas sus fuerzas hacer daño a su desdichada víctima en la tierra y que en esta guerra no había que esperar ninguna tregua, ni piedad ni esperanza de paz.

La demonología se desarrolla durante todo el siglo XVI para alcanzar su plenitud a principios del XVII. Esta ciencia se da por tarea la de definir lo que puede o no hacer el demonio, con el permiso divino, claro está.

Una aritmética demoniaca elaboró sus cálculos sutiles para conocer las fuerzas de este enemigo. En su *De Praestigiis Daemonum* (1564), Jean Wier calcula que son 7 409 127 demonios bajo las órdenes de 72 príncipes de Satanás. Otros piensan que son más numerosos y que, incluso, su número va aumentando con el tiempo. Suárez, en su tratado *De Angelis*, cree poder emitir la opinión de que probablemente cada hombre tiene un demonio individual, especialmente encargado de hacerlo caer en el pecado a lo largo de su vida, que equilibra la santa influencia del ángel guardián. Alexo Venegas calcula que el lugar preciso del infierno se encuentra a 1 194 leguas bajo la superficie de la tierra, y además describe su funcionamiento y reglamento interno para el castigo eterno de los pecadores.

Frente a esta omnipresencia demoniaca, es evidente, como lo clama Calvino, que es una locura el ir solo al combate. Por eso toda la parafernalia cristiana será puesta en primera línea para la defensa de la cristiandad; es así como aparecerán nuevas devociones y nuevos santos.

América y el Demonio

En América, el Demonio llegó con la propia evangelización y junto con todos los intentos eruditos, antiguos o recientes, por encontrar semejanzas o aproximaciones a esta figura de la angustia occidental. Parece que las religiones autóctonas americanas reflejan un contrasentido histórico que proviene de la autofascinación que ejerce el *ego* occidental y de una cierta lectura de las fuentes del siglo XVI. El demonio, arma imperialista por excelencia, tuvo que ser importado con gran despliegue discursivo, e impuesto en la conciencia americana a fuego y a sangre para siempre.

Esta imposición no fue nada fácil, un ejemplo nos lo da fray Andrés de Olmos cuando escribió, en náhuatl, su *Tratado de hechicerías y sortilegios*,[9] que a pesar de los intentos de comentaristas modernos no tiene prácticamente nada que ver con el mundo prehispánico y las creencias americanas, pero sí muestra la finalidad de constituir este *corpus* de textos, este imaginario, con el cual se impuso, por medio de la predicación, la existencia de esta figura central de la conciencia cristiana. Porque es evidente que la figura demoniaca está en el centro del mito de fundación cristiano; sin él no hay pecado, ni redención necesaria, ni Iglesia posible, sin él la presencia española no tendría objeto y todos los esfuerzos de retórica desarrollados por los juristas y teólogos españoles se vuelven vanos y pueriles. No quiero entrar aquí en una discusión histórica y teológica sobre esta figura, sino que mi lector entienda que el Demonio es la clave necesaria, obligatoria e imprescindible de todo el discurso cristiano en los siglos XVI y XVII y por lo tanto que su "existencia" es la base de la legitimación de la acción de la Iglesia sobre el mundo.

El demonio, el hombre y la historia

Si en el mito cristiano la figura del Demonio es central, es porque por sus mentiras la mujer probará el fruto prohibido y la pareja originaria será lanzada fuera del paraíso terrenal. Es por obra de él que los hombres serán condenados a entrar en el Tiempo y en la Historia: deberán trabajar, sufrir y reconquistar paso a paso el perdón divino. El demonio y sus secuaces, después de su osadía y su rebeldía, desesperados

[9] Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, tr. del náhuatl por G. Baudot, México, Cemca, 1979.

por estar condenados a vivir para siempre fuera del goce divino, consagrarán todas sus energías a alejar al hombre de la posibilidad de su salvación, y Satanás se transformará así en el único y verdadero "enemigo del género humano".

El jesuita Joseph Acosta, apoyándose en la teología más ortodoxa, dice:

> este tan malvado apetito de hacerse Dios, todavía le dura a Satanás y aunque el castigo justo, severo del muy Alto le quitó toda la pompa y lozanía con que se engrió tanto [...] no por eso aflojó un punto su perversa intención [...] de aquí procede el perpetuo y extremo cuidado que este enemigo de Dios ha tenido siempre de hacerse adorar a los hombres, inventando tantos géneros de idolatría con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo que apenas le quedó a Dios un rincón de su pueblo de Israel.[10]

El *Antiguo Testamento* está lleno de esta presencia del Embustero, que engaña a los hombres en general y a los hijos de Israel en particular, quienes en diversas ocasiones abandonan al verdadero Dios por los ídolos, provocando la ira de Yahvé y los terribles castigos colectivos que marcan la historia del pueblo elegido. Es inútil decir que estos ejemplos del castigo divino a los hijos renegados serán particularmente solicitados por los espíritus religiosos de los siglos XVI y XVII, cuando descubrirán que bajo un cristianismo de fachada, en diferentes partes del mundo e incluso en la Europa agrícola, seguían vivas algunas prácticas antiguas precristianas (léase diabólicas).

En el *Nuevo Testamento* vemos cómo "el Príncipe de este mundo" manifiesta su osadía, e incluso anuncia el fin de su reino cuando en el ocaso de su poder juega su última carta: este malvado tienta a Cristo en persona en el desierto y lo transporta a la cima de un monte, exigiendo del Salvador actos de adoración.

Teológicamente, Satanás existe y su presencia no puede ser negada por un espíritu "racional". Es peligroso seguir por el camino de la negación de la omnipresencia demoniaca (sobre todo si la Santa Inquisición llega a enterarse de estas proposiciones heréticas), porque negar algo tan evidente no puede ser otra cosa que, otra vez, una astuta trampa diabólica, que inspiraría a los cristianos una confianza ilu-

---

[10] Joseph de Acosta, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*, ed. E. O'Gorman, México, FCE, 1979, p. 217.

soria y les impediría estar vigilantes cuando el enemigo presentara sus malévolas empresas y confundiera el bien y el mal.

En cuanto a su presencia en América, Acosta nos explica:

> después de que el fuerte del Evangelio lo venció y desarmó y entró por la fuerza de la cruz a las más importantes y poderosas plazas de su reino, acometió las gentes más remotas y bárbaras, procurando conservar entre ellos la falsa y mentada divinidad que el Hijo de Dios le había quitado a su Iglesia [...] Mas en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retirose a la más apartada y reinó en esta parte del mundo.[11]

No hay duda de que para el docto jesuita y la mayoría de sus contemporáneos, América es tierra del demonio en donde sigue existiendo una iglesia diabólica que lucha duramente contra la presencia evangélica.

Ya en los escritos de Cristóbal Colón el Demonio es omnipresente, y es Él quien por medio de sus enemigos coyunturales intenta impedir el gran proyecto colombino de nueva cruzada para la liberación de Jerusalén.[12]

Confrontados con las religiones autóctonas –idólatras–, para los evangelizadores el demonio se hace aún más omnipresente. La mayoría de los religiosos están más o menos de acuerdo con el jesuita Acosta cuando considera que Satanás es el padre de la idolatría, usurpando por medio de los diferentes ídolos un homenaje que se le debe rendir sólo a Dios. Además, para este sabio jesuita no hay duda de que frente a la acción de la Iglesia y la extensión de la fe en el Viejo Mundo, el demonio tuvo que refugiarse en el Nuevo, donde reinaba como amo absoluto, verdadero y único príncipe de estas tierras; aquí él hablaba mediante los ídolos y sus sacerdotes, hasta la llegada de los españoles. Así, y no hay duda para nadie, a principios del siglo XVI el diablo es

[11] *Ibid.*, p. 218.

[12] Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, pról. y notas de Consuelo Varela, Alianza Universidad, 1982, p. 109. Cuando Bartolomé de Las Casas habla de la traición y la mala voluntad de Martín Alonso Pinzón y reproduce el sentir de Colón escribe: "las cuales quiso el Almirante disimular, por no dar lugar a las malas obras de Sathanás, que deseaba impedir aquel viaje, como hasta entonces avía hecho"; en la carta al Papa, en 1502, el Almirante caído en desgracia se queja de que "Sathanas ha estorbado todo esto y con sus fuerzas ha puesto esto en término". El sueño de Colón era el de armar, con los metales preciosos arrebatados a las Indias, una nueva y última cruzada para arrancar el Santo Sepulcro en poder de los infieles.

omnipresente en el Nuevo Mundo y tiene todas las características y facultades del "demonio clásico": puede hablar, aparecer o desaparecer a su antojo, metamorfosearse, inmiscuirse en el sueño de los indios, poseer las almas y los cuerpos de españoles, indios o negros, hacer pactos con los brujos, etcétera. Es decir, que la figura de Satanás en América se nutre de todo el intertexto demoniaco en plena renovación y exacerbación en Europa en los mismos años que se intenta la evangelización de América.

El Demonio y la Invención de América

En la primera mitad del siglo XVI, como lo ha demostrado John L. Phelan, en *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*,[13] las esperanzas apocalípticas que dominaban la mente de los primeros evangelizadores de México los llevan a una cierta forma de optimismo: el fin de los tiempos está cerca, todos los hombres reciben las enseñanzas de la santa fe, España unifica al mundo en un solo imperio, la tarea es difícil pero vendrá el milenio de paz que debe anteceder al regreso de Cristo. Es en este espacio de reflexión optimista en el que se inscribe, por ejemplo, Motolinía; para él, el demonio es omnipresente pero la victoria final ya se vislumbra y el enemigo del género humano será definitivamente derrotado. Tanto para Motolinía como para sus contemporáneos, todas las manifestaciones de la vida religiosa y cultural de las poblaciones no son más que una clara muestra de la pertenencia de los indios al reino del Demonio. Por ejemplo, si al final de sus fiestas, después de ingerir mucho aguamiel "cargado" con diversas plantas estimulantes o psicotrópicas, los indios se ponían a cantar, era sólo para llamar a éste.

Todas las prácticas culturales y religiosas se inscriben en esta omnipresencia del demonio. Es así como la ingestión de hongos alucinógenos parece un ritual de "comunión", porque éstos se llamaban "carne de los dioses", *teucanámatl*; esta aparente semejanza con la comunión eucarística no es más que una siniestra burla del Demonio, "y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba". El otro ritual colectivo de comunión, el de la ingestión de la carne de los sacrificios a los ídolos, es una burla aún más grave, directamente inspirada por el demonio por medio de sus falsos profetas.

[13] John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

La aparición de la cruz sobre estas tierras recién conquistadas toma así una fuerza terrible; los franciscanos y probablemente los españoles en general están conscientes del valor "exorcista" de este símbolo, y por eso procuran sembrarlo con mucha prisa en montes y caminos. Ella es símbolo de luz y muestra físicamente que las tinieblas retroceden y que se acaba el reino del demonio. Por su sola presencia, afirma Motolinía, algunos indios enfermos –todavía idólatras– son librados de diversas asechanzas y visiones que se les aparecían y con las cuales los demonios menores los subyugan y los torturan.

Desde la llegada de los doce primeros religiosos al Nuevo Mundo, el Demonio está a la defensiva y apoya la resistencia de los indios a las nuevas costumbres, y los instiga a perseverar en sus viejas supersticiones, se aparece sin cesar a los antiguos sacerdotes de los ídolos o "ellos lo fingían y decían al pueblo lo que el demonio les decía" (¡el resultado es el mismo!). Ataviados para sus ritos, éstos no pueden ser más que horrorosos, y revelan su verdadera naturaleza; según Motolinía se ponían tan feos que parecían diablos, y así servían y festejaban al Demonio. No solamente los sacerdotes indígenas hombres lo servían, sino también las mujeres. Cuando descubre las congregaciones de mujeres que existían en el Templo Mayor, Motolinía muestra la naturaleza de su "análisis": "todas estas mujeres estaban aquí sirviendo al demonio por sus propios intereses, las unas porque el demonio les hiciese mercedes, las otras porque los dioses les dieran larga vida, otras para ser ricas, otras para ser buenas hilanderas".[14] Es evidente que Motolinía, como buen occidental, no puede pensar que estas mujeres están ahí porque intentan establecer una cierta relación espiritual con lo divino (cuya concepción desconocemos casi por completo, a pesar de tantas páginas escritas sobre "los dioses aztecas").

Si los sacerdotes son seguidores del Demonio, más lo serán las mujeres; su perfidia no tiene límite en esta inversión de lo sagrado. Motolinía reencuentra de lleno la misoginia del discurso clerical de su época, y nos explica la perversidad absoluta de esas supuestas religiosas: "así si algunas de ellas cometían pecado carnal [lo que les era estrictamente prohibido, dice el buen fraile] y aunque nadie lo supiera, estas hembras embusteras hacían penitencia, pero sólo para que el demonio encubriera su pecado".

[14] Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Porrúa, 1973.

Hacia el fin del imperio demoniaco

Para los primeros evangelizadores la lucha entre Dios y el Demonio es a veces particularmente viva; en realidad se trata de disputar de manera encarnizada cada palmo de terreno conquistado; así, explica Motolinía, después de haber descrito el origen y naturaleza del gran *teocalli* de Cholula, que parecía, según él, abandonado en el momento de la conquista, y que después de haber desbaratado el pequeño santuario existente, "pusieron una cruz alta, la cual quebró un rayo, y tomando a poner otra y otra también las quebró".

Era evidente que el Demonio defendía a toda costa su lugar, como dice nuestro testigo. La investigación posterior mostró a los "santos" e improvisados "arqueólogos" que el subsuelo del *teocalli* estaba lleno de "ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio". Motolinía, como Sherlock Holmes, saca una conclusión impecable e irrebatible: anuncia a los indios atónitos que, considerando "los pecados en aquel lugar cometidos no quería Dios que allí estuviese su cruz" hasta que se hubieran quitado las marcas del demonio y sus hechicerías, y que lustrado y bendecido el lugar, el demonio hubiera sido exorcizado. Y como si con la cruz el exorcismo no fuera suficiente, señala el santo padre, "después pusieron allí una gran campana bendita y no han venido más tempestades ni rayos después que la pusieron".[15] De paso recuerda el auxilio fundamental de las campanas en la liturgia y de los símbolos religiosos cristianos, que durante siglos tocaron, no sólo para informar a los parroquianos sobre la hora, las ceremonias religiosas o acontecimientos como incendios, guerras, robos; sino también para alejar desastres como tormentas, granizos, vuelos de insectos predadores, etcétera, que suponían eran enviados por "el enemigo del género humano".

Durante los primeros años "después de que se ganó México", insiste Motolinía, como había pocos monasterios e iglesias, el Demonio seguía moviéndose a sus anchas en el espacio americano; todavía era el amo, "aparecía, engañaba y espantaba a muchos y los traía en mil maneras de errores diciendo a los indios que porque no lo servían y adoraban como sabían, pues era su dios, y que los cristianos presto se habían de volver a su tierra".[16]

Con el tiempo, dice Motolinía, Satanás se fue enfureciendo al ver que estaba perdiendo el juego y que los indios dejaban de recono-

[15] *Ibid.*, p. 52.
[16] *Ibid.*, p. 53.

cerlo como su dios verdadero, por lo que se hizo más violento y más descarado contra los nuevos cristianos: "han sido muchas veces las que los demonios han puesto las manos en ellos queriéndolos matar". Esta nueva táctica se reveló también ineficaz porque frente a los embates del Demonio, los neófitos invocaban inmediatamente a Jesús, a María o a alguien de la corte celestial, y a continuación eran librados y escapaban de él, no sin haber sido heridos y lastimados a veces. En otras ocasiones éste se hacía más conciliador y diplomático, y con argucias y engaños llegaba a aconsejar, e incluso a ordenar, que se levantaran en armas y mataran a todos los españoles.

Demonios, santos, ángeles, etcétera, animan las páginas de Motolinía y manifiestan en forma "visible" este gigantesco combate en el cual se juega el destino histórico de América, pero la constancia y la fe de los neófitos son la esperanza de nuevas mieses para la Iglesia.

Y si no hay duda de que Satanás reinó sobre América, su reinado empieza a decaer, y la figura del demonio vencido participa aquí de un optimismo perteneciente a principios del siglo XVI, optimismo joaquinita que da un color tan particular a los escritos de los evangelizadores americanos de la primera mitad de ese siglo.

Pesimismo barroco y resistencia diabólica

Sin embargo este optimismo durará poco, hasta el momento en que la Iglesia tendrá que enfrentarse con los movimientos de Reforma y las encarnaciones del Anticristo: Lutero, Calvino, Melanchton y otros. La Contrarreforma no podrá imponerse sin una pedagogía del miedo a las masas y los Estados reticentes; en América, el expolio generalizado y la desaparición de la mayoría de la población indígena borrarán rápidamente la beata confianza seráfica.

El regreso de Satanás

Así, si el siglo XVI empieza con un cierto optimismo teológico, el XVII estará, en general, marcado por un estilo más sombrío, morboso y pesimista que se debe tomar seriamente en cuenta cuando se trabaja con escritos de religiosos de este siglo, como el de Pérez de Ribas. En este autor, la presencia demoniaca está siempre al acecho, y los soldados de Cristo tienen que luchar pie a pie, segundo a segundo, contra

la omnipresencia diabólica. La obra ya no es el relato de un triunfo y de una apoteosis de la fe en tierras americanas, sino que se transforma, de manera extraña, en una ilustración de las defensas y artimañas de todo el ingenio de la presencia demoniaca.

El enemigo del género humano toma el papel de *vedette* y organiza el discurso, y no obstante la esperanza de que el Demonio será finalmente vencido, el mensaje del padre jesuita no es tan claro e incluso su optimismo retórico parece estar profundamente matizado por el sentimiento nítido de que todos los logros de la evangelización pueden ser puestos en entredicho en cualquier momento.

Este pesimismo se manifiesta a cada instante en una religiosidad mórbida y violenta, en la cual los castigos de la carne ocupan una parte importante de los ejercicios espirituales.

En la literatura teológica es patente el desfase temporal. Cuando a principios del siglo XVII se reeditan textos del XV y del XVI, todas las reediciones se acompañan de comentarios, de notas que manifiestan claramente esta angustia nueva y creciente: la de la nueva ofensiva del Demonio contra la cristiandad.

Pedro Ciruelo,[17] encargado de la cátedra de teología tomista en la recién formada Universidad de Alcalá de Henares, tenía posiciones claras, más bien ortodoxas; su espíritu enciclopédico le valdría ser nombrado preceptor de Felipe II, y su libro *Reproducción de las supersticiones y hechicerías*, de 1541, se editará en varias ocasiones en el siglo XVI. La reedición en 1628 se acompañó de un *corpus* de textos que muestran claramente este deterioro del optimismo conquistador y victorioso que animaba a la cristiandad española en la primera mitad del siglo XVI. Fray Tomás Roca, prior de Santa Catarina de Barcelona, desarrolla en su "Aprobación" una muestra de la mentalidad de sitiados que reinaba en esos primeros años del siglo XVII, cuando no solamente aprobó sino recomendó elogiosamente la reedición del libro de Ciruelo: "es a propósito en grande manera para desengaño de muchos, que en estos miserables tiempos, enloquecen y desatinan, creyendo a embusteros y adivinos que se burlan del mundo y son burlados por Satanás, autor de mentiras y disparates".[18]

A su manera Antonio Iofreu, reeditor de la obra de Ciruelo y autor de varios comentarios a ésta, refleja ese pesimismo, cuando como muchos autores de su tiempo piensa que si existe un regreso de las

[17] Pedro Ciruelo, *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías...* (Barcelona, 1628), ed. facsimilar, Puebla, UAP,1986.
[18] *Ibid.*, "Aprobación...," s/p.

huestes demoniacas, que sitian por todas partes a la cristiandad, es porque la represión contra brujos, herejes y demás supersticiones diabólicas se había relajado, por lo que era urgente hacer frente a estos aliados de Satanás.

Firmeza en la represión

Partiendo de la doctrina clásica de la Iglesia, Antonio Iofreu recuerda su experiencia de abogado cuando dice que sólo la firmeza logrará conservar y proteger la paz cristiana:

> mas la experiencia me ha enseñado que yo imprudentemente amansando los herejes y supersticiosos los he hecho peores de lo que eran antes y con esta blandura que he usado fuera de tiempo, he hecho daño a la Iglesia, porque los hombres malvados no se ablandan con la blandura, ni se dejan vencer con la humanidad.[19]

Según Iofreu es sólo con firmeza como se debe actuar contra herejes y renegados, y por ello hace un llamado a príncipes, prelados y jueces para que procedan con rigor y sin temor contra "los herejes e impulsos e idólatras y supersticiones diabólicas", retomando el combate de los demonólogos de los siglos XVI y XVII como Bodin y del Río, entre otros. Porque, continúa, como escribió San Agustín:

> ningún médico curó jamás el cáncer con unciones y remedios blandos, sino con navajas y botones de fuego que abrasando y cortando atajen el contagio, porque tratada con medicamentos suaves iría cundiendo hasta no dejar parte en el cuerpo que no dañase, pues enfermedades graves piden que se escueçan las medicinas.[20]

Con mano blanda el resultado es claro: el mundo está revuelto y triunfan Satán y el Anticristo. Es suficiente ver al respecto el espectáculo que da el mundo:

> las calamidades de Alemania, la Alta y la Baja, ni contar aquí la miseria de Bohemia, Polonia, Transilvania, Hungría, Inglaterra, Es-

[19] *Ibid.*, p. 9.
[20] *Ibid.*, p. 13.

> cocia y de las demás provincias Septentrionales inficionadas de esta pestilencia: volvamos los ojos solamente al reino de Francia que con haber sido cristiano, poderosísimo y obedientísmo a su rey todo el tiempo que se conservó entero y puro en la fe católica: después que por nuestros pecados se abrió la puerta a la herejía y supersticiones, y por la vía de gobierno, de esta falsa razón de estado, se permitió a los herejes y supersticiosos predicar y hacer los ejercicios de su falsa magia, está destruyendo con tan lastimoso incendio como vemos y lloramos.[21]

Todo esto es así porque se permitió la libertad de culto a los herejes, Francia fue teatro de cruentas guerras de religión y estuvo a punto de perderse.

En América también encontramos este llamado a la firmeza, particularmente en del sur del continente, en Perú, donde se desatan las dos grandes campañas de extirpación de idolatría, la de 1610 y la de 1649, en las cuales la Compañía de Jesús se distingue principalmente.[22]

Las cartas anuas de los jesuitas –como toda su producción, incluso la de Pérez de Ribas– están llenas de referencias a esas intervenciones diabólicas a lo largo de todo el continente, a la virtud de los soldados de Cristo –a cada paso ésta hace retroceder al enemigo del género humano– y a cómo lo aprietan lo suficiente para que el propio demonio reconozca claramente que los jesuitas son sus principales enemigos.

---

[21] *Ibid.*, p. 15.

[22] Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou Colonial*, Lima, IFEA, 1971; existe una traducción de esa obra editada por la UNAM, México.

5

La cruz y la espada, defensa del Imperio

Con la formalización de la nueva Congregación de Propaganda Fide, a principios del siglo XVII, pareciera ser como si las ardientes polémicas del siglo XVI sobre el uso de la violencia en materia de evangelización, se hubieran resuelto. "La opción de persuasión suave aparecía como la más indicada, y por eso resultaba más atractiva la tarea del misionero".[1]

De hecho, si la Iglesia romana recomienda la paciencia y el método suave para intentar penetrar a las grandes culturas asiáticas, es evidente que estas sugerencias tendrían un efecto –por lo menos retórico– sobre el relato de las conquistas espirituales que se desarrollaron en otros lugares y particularmente en tierras americanas.

El sentimiento de compasión hacia la suerte de los indígenas, que se puede rastrear en ciertas obras del XVI, frente a la desaparición masiva de la población originaria de América y a la desestructuración de las grandes culturas, casi está ausente en la obra del padre Pérez de Ribas. Si Dios había permitido y decidido la extinción de los indios es porque éstos vivían totalmente bajo una sujeción diabólica, lo que la mayoría de los evangelizadores no había dejado de repetir. Frente a la comprobación que la historia hizo de esta constitución diabólica del ser americano, la cuestión del método de evangelización se fue disolviendo en las prácticas particulares. Todo el mundo estaba perfectamente consciente de que para mantener a la nueva sociedad cristiana se necesitaba de las armas españolas, particularmente en el caso de las tierras fronterizas de las colonias recién fundadas.

[1] Adriano Prosperi, "El misionero", en Rosario Villari, *El hombre barroco*, Madrid, Alianza, 1991, p. 205.

Pero en el siglo XVII, en toda Europa se emprendían campañas sacromilitares que tenían como objetivo convertir al catolicismo a las masas campesinas heréticas. Los jesuitas, por ejemplo, "fueron llamados a proporcionar asistencia y servicios inquisitoriales en la despiadada campaña española contra los valdenses de Calabria".[2]

En Roma todo el mundo estaba convencido de que en muchos casos la conquista espiritual –como *peregrinatio*– fuera incluso apoyada por las armas, aunque por su carácter efímero no aseguraba para nada el establecimiento de una cristiandad ortodoxa. Ya el padre jesuita Rodríguez, preocupado por la conversión de los moriscos de España –estos "indios" de la propia España– aseguraba que "las armas pueden forzar los cuerpos, mas no las opiniones, las doctrinas heterodoxas se desarraigan de los corazones con sana doctrina y católica persuasión; con mucha humildad, caridad y afabilidad...".[3]

Vencer a las comunidades heterodoxas por las armas siempre era posible, mas para convencer se necesitaba otra cosa. Las dos prácticas aparecían más bien como complementarias:

> esto no significaba repudio de la fuerza, cosa impensable en un momento en el cual, en Europa, se esperaba precisamente de las armas un arreglo distinto de las pugnas religiosas [...] Al igual que en Calabria el ejército había allanado el camino a la suave persuasión jesuítica, también en la Francia de las guerras de religión o en el Imperio, la primera palabra la tenían las armas.[4]

No faltaron jesuitas como el padre Jakob Rem, quien obsesionado por la reconquista espiritual de Alemania, en vísperas de la Guerra de Treinta Años, esperaba una "bellum cruentum, sed sacrum", de la cual anhelaba el triunfo definitivo del partido católico romano. E incluso este partidario de la evangelización guerrera reprochó a sus hermanos que deseaban ejercer su apostolado en las Indias, por abandonar un terreno que iba a ser muy fértil y prometedor, después de la victoria. Finalmente, no debe extrañarnos que "métodos e instrumentos tendieran a ser los mismos en las Indias [...] 'de acá' y en las 'de allá'. Se trataba en los dos casos de un ramo unificado por las redes organizativas de las grandes órdenes religiosas; a través de sus mallas circulaban los mismos hombres, las mismas iniciativas".[5]

[2] *Ibid.*, p. 229.
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*
[5] *Idem.*

Hoy es evidente que en la Conquista de América –a pesar de lo que ciertos autores siguen pretendiendo– la cruz y la espada estuvieron siempre unidas, como lo habían estado durante la Reconquista española contra los moros. Para la mayoría de los españoles esta unión no era antinatural, pues el realismo cristiano, apoyado en el espíritu de cruzada, no desdeñaba valerse de las armas militares cuando eran necesarias para alcanzar fines evangélicos. Hasta el siglo XVI se vio incluso a varios papas cambiar la sotana por la armadura y mandar en persona a sus ejércitos.

Por otra parte, si bien es cierto que en la misma época hubo espíritus a quienes repugnaba el uso de las armas para estos menesteres apostólicos, las polémicas a este respecto en el siglo XVI se redujeron a un problema de método de evangelización, y aunque estos pacíficos varones se situaran lejos del uso de las armas, éstas se encontraban siempre en el horizonte.

A mediados del siglo XVII, ya bien entrada la Colonia, Pérez de Ribas puso fin a casi un siglo de ambigüedades y de discusiones hipotéticas, llamando a un verdadero realismo cristiano que se propone hablar en el mismo discurso de medios y fines en función de una estrategia claramente definida.

Si en esos tiempos la unión de la espada y de la cruz era evidente, ¿cómo es que hoy causa tantos problemas? Desde mediados del siglo XIX, los historiadores cercanos a la Iglesia católica han tenido la tendencia a minimizar esa relación para mostrar cómo la cristianización se imponía sola por su propio movimiento y calidad moral, y que los puntos de contacto de sus misioneros con la conquista militar eran esporádicos y poco importantes. En este intento de desligar a la Iglesia de las responsabilidades que achacaba a España la leyenda negra americana, se dejaba toda responsabilidad de las matanzas sólo a los militares y a la avidez impía de colonos sin escrúpulos.

Los sectores culturales latinoamericanos, ligados o no orgánicamente a una cierta Iglesia progresista que pretendía una auténtica pastoral de los pobres, o sólo ahogados en un humanismo pequeño burgués poco claro, retomaron en parte esta idea pero desligándose de la institución religiosa al servicio de la colonización, y a su vez ensalzaron a ciertos individuos u órdenes "esclarecidos", prefiguración de un hipotético movimiento de liberación teológico. Algunos autores fueron sacados del montón para ser erigidos –contra toda verosimilitud– en apóstoles de los movimientos anticolonialistas, defensores del indio, etcétera.

A pesar de innumerables libros, artículos apasionados, o de una fría cientificidad, aún nos falta un estudio general para colocar en perspectiva histórica esta enorme producción discursiva y lograr entender la compleja cocina historiográfica que se elaboró, desde hace un siglo, para constituir el mito de los héroes de una cristianización no violenta, de estos apóstoles de la otredad americana.[6]

Este estudio sería importante para esclarecer los "tejemanejes" que precedieron a la elaboración de este conjunto historiográfico, y mostraría cómo, tanto progresistas como conservadores nacionalistas o internacionalistas, idealistas o materialistas, se plagian, se espían, se critican, se odian y se abrazan para constituir una historiografía del siglo XVI, que no tiene más objetivo que el de extender de manera definitiva un sudario sobre las civilizaciones americanas recién "descubiertas", conquistadas y cristianizadas.

En resumen –por la confusión existente desde el siglo XIX sobre la naturaleza de los relatos y de las discusiones teóricas de los siglos XVI y XVII– se concretará la pretensión de que hubiera existido la posibilidad de cristianizar sin colonizar; civilizar, respetando las culturas indígenas. A esta pretensión el propio Pérez de Ribas hubiera respondido con un grito de horror, y lo hubiera considerado como una auténtica manifestación más del discurso diabólico.

Para los jesuitas del siglo XVII, y particularmente para Pérez de Ribas no hubo ninguna duda: la conquista del norte se consumó a la par con la cruz y la espada, cada una a su tiempo, pero las dos fueron necesarias y totalmente complementarias.

A esta cuestión dedicó algunos capítulos del libro II, no tanto porque tuviera alguna duda sobre la legitimidad de esta unión, sino más bien para que el lector no juzgara la obra misional americana tomando en cuenta sólo las críticas expresadas por ciertos sectores protestantes de su época. Para él, ese asunto tenía que ser aclarado definitivamente, porque generó demasiada polémica y confusión.

El problema no era nada nuevo y el sabio jesuita sabía bien que desde el principio de la Conquista había sido objeto de muchos debates y polémicas; se trataba de una "materia que han tocado y tratado gravísimos autores".

[6] Si este punto de vista, muy nuestro, interesa al lector, podrá encontrar muchos elementos parecidos en la obra de Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988. Ya estaba redactado este libro cuando pude encontrar este sugerente y sesudo estudio, y por lo tanto no pude integrar muchos elementos de sus análisis, como, por ejemplo, su crítica a la historiografía hispanista de la época franquista, incluyendo en ésta a Lewis Hanke, autor impecablemente humanista.

Incluso en la propia Compañía, el choque de los partidarios de los dos métodos era muy violento, particularmente en las misiones asiáticas. Por ejemplo, hacia los años 1580-1585, en las sedes orientales de la Compañía el padre Valignano, en Goa y el padre Francisco Cabral se oponían y se quejaban uno del otro; y recurrieron al general de la Compañía, Claudio Acquaviva, como árbitro de sus diferencias en cuanto a método. Así, *groso modo* podemos decir que el padre Valignano recomendaba contemporizar y disfrazar el objeto de la penetración cristiana en Japón y adaptarse, incluso, a las prácticas locales, participando de lo que en el siguiente siglo sería la "cuestión de los ritos" condenada ulteriormente por la curia. Su contrincante mantenía con los asiáticos el trato de un soldado, muy parecido al de los fundadores del imperio portugués,

> pedía que los superiores de la Compañía en el Japón fuesen hombres de hierro [...] nada más ajeno a él que astucias y "acomodaciones", su cristianismo era orgulloso e intransigente, ofrecía la pobreza y la humildad al desprecio de los japoneses sin preocuparse por las consecuencias, confiando justamente en la diversidad inasimilable de los valores para atraer a los gentiles.[7]

Tal vez éste sea el tipo de polémicas a las que hace referencia Pérez de Ribas, posiblemente bien conocidas por sus probables lectores. Aunque esta discusión pueda parecer poco relevante con respecto al relato de la aventura espiritual que se proponía, él, como provincial, tenía que tratar el tema y aportar a ella el peso de su reflexión, pero sobre todo el de su experiencia americana. La discusión en general sobre ciertas formas de actuar aparentemente anexas a la evangelización es realmente imprescindible, porque ellas son parte fundamental tanto de la realidad cotidiana de la evangelización como del relato que se propone Pérez de Ribas

Dulzura o fuerza, un falso problema

Pérez de Ribas empieza reconociendo que si su relato es el de una conquista evangélica y apostólica, ¿cómo es posible que en cada libro, en casi cada capítulo, aparezcan las sombras de soldados, escoltas,

[7] Adriano Prosperi, *op. cit.*, p. 220.

armas y capitanes. Si "Cristo nuestro señor" mandó a sus apóstoles a difundir un mensaje de paz y amor pidiendo que la aceptación "fuese libre, espontánea y sin ruido ni violencia, y sólo con la fuerza de la palabra divina", ¿por qué el ruido de las armas y el furor de la guerra?

Su argumentación se organiza a partir de un texto de Juan Solórzano Pereira[8] que reproducirá, y que para nosotros es la clave del raciocinio de Pérez de Ribas. Es casi el único texto largo de referencia, fuera de las pocas autoridades latinas que interpondrá en su Historia.[9]

El testimonio de Pérez de Ribas es un poco diferente a los que podían vertir sus compañeros que trabajaban en la conversión en las misiones asiáticas, donde debían enfrentarse con culturas muy estructuradas y jerarquizadas, con un impresionante bagaje técnico y filosófico. Él se confronta con naciones bárbaras y por lo tanto explica cómo la disyuntiva dulzura-coacción es, en estas tierras, un falso problema.

Su argumentación empieza con un relato idílico: nada de violencia, la primera evangelización se logró con dulzura. Favorecida por la divina providencia y la obra de los padres jesuitas, la evangelización de la región –situada alrededor de la villa de Sinaloa– crecía felizmente. Pero mientras más naciones indias se ponían bajo el amparo real y la sabia dirección de los padres, más crecía la resistencia a la cristianización.

> Habían muchos indios fieles y adictos a los padres, los indios delincuentes, como aliados suyos andaban inquietos y aun se atrevían a dar escolta a la villa, y pretendían abrasarla. Y cuando no podían hacer fuerte en los vecinos de ella, porque estaban muy en velo, lo hacían a los caballos y bestias que mataban, flechándolos y con otras insolencias, inquietaban a los bautizados cercanos de la villa con que ni ella tenía seguridad, ni los pueblos cristianos ni los Padres que los administraban.[10]

Así, aunque "corrían en prosperidad las cosas de la cristiandad", una amenaza mortal se alzaba sobre la pequeña villa de Sinaloa, cuyos habitantes, recordando la suerte de la villa de Coroapa, arrasados

[8] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. I, p. 186. Se trata, probablemente, de un extracto de *La política indiana* de Juan de Solórzano Pereyra, jurista español (1575-1655).
[9] *Idem.*
[10] Andrés Pérez de Ribas, ed Siglo XXI, p. 58.

por los indios, pidieron ayuda a las autoridades de Nueva Vizcaya y de México para solicitarles que enviaran "algún socorro de gente española que poblasen o presidio de algunos soldados con que se asegurase aquesta provincia y se reprima el orgullo de los que la alborotan e impiden el poder pasar adelante en ella la predicación del Evangelio".[11]

El buen jesuita fundará gran parte de su razonamiento en esta argumentación para demostrar que la presencia de los presidios era muy necesaria. En efecto, durante algún tiempo el patronato acordado a los Reyes Católicos por el Papa, les permitió controlar al alto clero señorial de la península y hacer entrar a la Iglesia al servicio de la autoridad real restaurada. Les creó la obligación –después, con la posesión de América "legitimada" por el Tratado de Tordesillas– de proveer a la evangelización y amparar a todas las naciones del nuevo orbe. Es decir, que la corona real española y su rey muy católico, sugiere el autor, no pueden renunciar a lo que es el fundamento de su legítimo Real Patronato sobre América, y su deber es el más sagrado.

Es muy claro el texto de Solórzano que utiliza el autor, y de lógica intachable, por lo que no resisto al placer de citarlo aquí:

> Si los indios maliciosamente pusiesen impedimento o dilación en admitir las personas que les van a tratar de la enseñanza de la fe o en estorbar que estén entre ellos y no se pase adelante con la predicación e instrucción de buenos usos y costumbres o que no se reduzcan o conviertan los que de los suyos o de los vecinos buenamente lo quisieran hacer, o si se armaren o si viniesen de guerra a matar, robar o hacer daños a los dichos descubridores o predicadores. En tal caso, se les puede hacer guerra con la moderación que conviene y consultando primero la justificación y forma de ella con los religiosos o clérigos que se hallasen presentes, o con las reales audiencias, si hubiere comodidad para ello y haciendo los demás autos, protestaciones y requerimientos que se entendiere convenir.[12]

En este texto del gran tratadista español se pueden admirar las precauciones retóricas que utiliza para legitimar el uso de la fuerza con los indios, y pensar que si Pérez Ribas escoge este pasaje es porque está de acuerdo.

---

[11] *Idem.*
[12] *Idem.*

Al llamado angustioso de la nueva colonia española, el gobernador responderá con el envío de 24 soldados que, aunque pocos, si se considera lo numeroso de los indios de la región, en apariencia bastaban para revertir una situación que se anticipaba difícil, o por lo menos serviría para tranquilizar a los colonizadores. Tanto los españoles como los padres se habían recluido en la villa y veían como hostiles a todos los indios cercanos a ella, aun a los bien conocidos.

Con el refuerzo militar, los vecinos se animaron de nuevo y retomaron el proceso de asentarse en paz con los grupos indios vecinos; los padres también regresaron a sus rebaños, y "habiendo más fuerzas en la provincia para reprimir inquietos y perturbadores entraron de nuevo los padres a estas naciones a pacificarlas y dar asiento a su doctrina".[13] Pero no por eso la región estaba tranquila –dice el autor—; aunque el teniente y sus soldados visitaran los nuevos asentamientos y firmaran las paces, persistía la "inestabilidad de naciones nuevas gobernadas, o por decir desgobernadas de sus muchas cabezas, y no acostumbradas a gobernarse por una".[14]

Para Pérez de Ribas no hay duda de que la presencia militar y la formación del presidio coadyuvaron a mantener un orden en lo político que fortaleció mucho a la obra de evangelización. Durante años él fue testigo de los frutos temporales y espirituales que maduraron por la presencia de los presidios, e intentó demostrar que esta estrategia de ocupación de los territorios, establecidos por orden de su majestad "en este tipo de empresas y zonas fronterizas", no contradecía para nada el mensaje que "nuestro señor" Jesucristo legó a su Iglesia.

Pérez de Ribas parte de la premisa de que dicha estrategia fue cierta e indudable, y además no es objeto de excepciones, "que la recepción de la fe y el santo bautismo en el que es adulto ha de ser libre y espontáneo y de su propia voluntad".[15] Y llega a la conclusión de que si los presidios sirvieran a "que con fuerza y violencia se impusiera la fe y el bautismo a los indios", la existencia de éstos sería algo muy ajeno al ministerio evangélico y apostólico. Pero como él fue testigo de que eso no sucedió, ¿cuáles fueron, entonces, los motivos y fines que se persiguieron con el establecimiento de un presidio? Es evidente que para quien no conoce la situación real y cotidiana de la evangelización en el norte de la Nueva España, se podría llegar a dudar de que estas instituciones fueron de alguna utilidad, pero una vez

[13] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 59.
[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, p. 61.

informado por un testigo digno de fe como el autor, el lector se convencerá rápida y claramente de que no sólo los presidios no contravinieran las leyes evangélicas, "sino es conveniente y necesario el usarse de esos medios".

Para un buen gobierno se necesitan adecuar los medios tomados para la consecución de fines bien definidos, y estos medios tienen que ser "proporcionados al tiempo, lugar, personas y obras que se pretenden". Y si la finalidad de un buen gobierno es proseguir la evangelización, se deberán buscar todos los medios justos y lícitos posibles para ese fin, y el principal, en estos tiempos y turbias circunstancias, es el establecimiento de presidios.

De vuelta a la argumentación de Solórzano, Pérez de Ribas declara: "sucede y no pocas veces que un pueblo o nación de estas bárbaras que no supiera de gobierno, ni policía, espontáneamente y movido con la fuerza de la palabra divina se convierta y la recibe".[16] Pero estos nuevos cristianos, maravillados por la gracia divina, siguieron viviendo entre infieles, y sus pueblos y fronteras poblados de apóstatas, falsos cristianos y gentiles, quienes los presionaban y los veían con recelo.

¿Quién puede dudar de que reprimir las insolencias de estos enemigos de la fe y amparar a los recién convertidos es una tarea que debe asumir la conciencia de los reyes muy católicos? Aunque la palabra divina obra las conversiones por su propia virtud, la de la gracia es menester que sea oída y, por lo tanto, que se predique; y si las huestes de Satanás impiden la predicación o si persiguen a los que la quieren oír, ¿quién amparará a estas almas presas del deseo de Dios? ¿Quién perseguirá a los perseguidores? Los soldados de Cristo no tienen armas de guerra, andan solos o con un compañero por los montes, y si van armados es sólo con la palabra divina.

Y si llegara el caso de que una cristiandad feliz y quieta, amparada por el rey, en paz y amistad con los españoles, sea objeto repentinamente de despojo por parte de sus antiguos enemigos que les quitaran tierras, cosechas, mujeres e hijos, "¿los dejaremos desamparados, los abandonaremos? ¿No sería esto un pecado y un error político si el asiento de los pueblos indígenas es una cuestión oficial y manifiesta, celebrada con autoridad pública ante 'el Capitán' y presidio, ante el escribano y testigos obligándose recíprocamente"? Pérez de Ribas recuerda las cláusulas de estos contratos de asiento:[17] "Los caciques en

[16] *Ibid.*, p. 62.
[17] *ibid.*, p. 63.

nombre de su nación [se obligan a] no dar auxilio a los que pretenden infestar a los cristianos", a no admitir en sus tierras y asiento a ningún renegado o forajido, sino más bien, a entregarlos a la autoridad, comprometiéndose además a ayudar a los españoles en las empresas y entradas que se ofrecieran. Por su parte, los españoles se comprometen a amparar a esta nación de la violencia de sus enemigos, "pero, [dice el autor], ¿cómo lo podrán lograr realmente en la región de Sinaloa?, [si toda es] tierra despoblada de cristianos españoles".

Así, sólo el presidio puede ayudar a conservar la paz y seguridad de la cristiandad en estas lejanas regiones, y mantener a raya a las naciones enemigas. Pérez de Ribas añade para convencer a su auditorio: todo esto no son sólo casos de figura o retórica hipotética porque "han llegado las insolencias y maldades de algunos de ellos, a poner manos sacrílegas en lo sagrado, hacer burla de vestiduras benditas, ultrajar imágenes santas".[18] Y hechas sus maldades se retiran al monte al amparo de naciones enemigas o todavía gentiles, a "celebrar sus impías victorias" con otros tantos apóstatas y forajidos.

Para castigar estos sacrilegios ¿acaso no se ha de disponer de armas y soldados cristianos que "repriman y pongan temor a tales alevosías contra Cristo, sus rebaños y sus iglesias"?

Una sociedad ejemplar

El presidio tiene el objeto de servir como ejemplo y presentar a las naciones indias la imagen y modelo de una sociedad política, jerárquica, donde reinan la autoridad, la obediencia y el orden, si no, añade el santo varón, "¿cómo podremos introducir en ellos la costumbre de un gobierno político estable y ordenado que necesitan todas las repúblicas del mundo para vivir en paz?, [si no somos capaces de] mostrar en acción la autoridad y la fuerza de justicia para deshacer agravios y castigar delincuentes".

La ejemplaridad del presidio es particularmente necesaria para esta gente "que de suyo no tenían gobierno ni policía humana". A estos argumentos generales añadirá el autor algunas "razones suplementarias para convencer al que se inicie en estas cuestiones para que su reflexión sea completa, y así naturalmente comprenderá cómo se usa de estos presidios en estas partes remotas del orbe".[19]

[18] *Ibid.*, p. 64.
[19] *Idem.*

También, señala Pérez de Ribas, la fuerza del presidio no parece suficiente para reprimir a "tantas naciones particularmente belicosas, fieras e inquietas". En la villa de Sinaloa el número de soldados alcanzaba apenas la cifra de 46, pero si todos los indios comarcanos bárbaros se hubiesen unido habrían llegado a ser de 20 a 30 000 guerreros, ¿qué podrían hacer contra ellos los soldados? Este desequilibrio numérico, dice el autor, teóricamente obligaría a pedir y establecer más presidios, y esto sería en detrimento de la hacienda real. Pero esto no fue necesario, porque cuando se ofrecían salidas del presidio, para hacer entradas de pacificación o expediciones punitivas, no todos los soldados salían y dejaban desamparado el presidio, sino que conforme la situación lo exigía se iban levantando contingentes de indios amigos para acompañarlos. El soldado español casi nunca salía solo.

Pérez de Ribas explica, sumariamente, la combinación táctica indios-españoles que se utilizó en estas regiones: hubo tres elementos fundamentales: los arcabuces, los caballos armados y la peonada india. Los primeros, pesados y muy lentos, tenían no obstante un poder mortífero de alcance superior al de los mejores arcos indígenas; los segundos, verdadera fortaleza móvil, eran una especie de reconstitución, en tierra americana, del caballo pesado de combate medieval: el animal y su jinete estaban recubiertos con capas espesas de cuero de toro que los hacía poco vulnerables a las flechas. Estas protecciones no los volvieron invencibles porque los indios eran tan atrevidos que se dejan ir debajo de los caballos para desjarretarlos o también se juntaban para derribarlos. Una vez en el suelo el jinete quedaba casi incapacitado –por el peso de sus protecciones y armas– para levantarse y a merced del enemigo, si no interviniera –rápidamente– la ayuda de los peatones indígenas. Además, estos caballos se cansaban pronto, y por eso no se montaban más que al llegar al lugar del enfrentamiento, eran perfectos para la maniobra en tierra llana, donde desbarataban implacablemente al enemigo, pero en el monte su eficacia era mucho menor, aunque su utilidad fuera real porque los indios aliados podían lanzar el ataque, protegidos y sostenidos por la potencia del fuego de los españoles y de sus caballos armados, y si se sentían presionados podían regresar bajo la protección del fuego de los arcabuces. Es así, concluye Pérez de Ribas, como un pequeño grupo de españoles, seguido de muchos indios, puede enfrentar a ejércitos numerosos de bárbaros.[20]

[20] *Ibid.*, p. 66.

Asegurar la fidelidad y obediencia de estas tropas era bastante problemático, y los españoles tenían que permitirles el pillaje, el robo y el que tomaran sus trofeos acostumbrados, pero esto es, admite el pacífico varón, una ley de la guerra. En esa época la idea de que la guerra tenía que nutrir a la guerra era comúnmente admitida y, veremos en el texto, cómo el Capitán, a pesar de su prestigio, tenía –para convencer a los indios de participar– que autorizarlos a ganar cabelleras, además de que le era difícil mantenerlos en una obediencia razonable e impedir una violencia inútil al final de los combates victoriosos.

El padre jesuita reconoce que si en general las armas españolas salieron victoriosas, no fue sólo por su valentía o su espíritu de cohesión, sino también por las maravillas e infinitas gracias de la Divina bondad, la cual se manifestó en los descubrimientos de tantas naciones, favoreciendo en particular a la nación católica española con singulares dones del cielo "y de su poderoso brazo siendo su Dios de los ejércitos". Y lo repite innumerables veces: sin auxilio divino hubiera sido imposible, con tan pocos soldados, "rendir, amansar y poner en paz tanto número de gentes bárbaras y fieras".

Para nosotros es evidente que si el buen jesuita está convencido de estos milagros cotidianos, es porque no entiende el "enfrentamiento" que se está dando en estas regiones, y así, la reiteración de los milagros respondería a una incapacidad de pensar lo que realmente estaba ocurriendo bajo su propia mirada.

La presencia militar de Dios –el Dios vengador del *Antiguo Testamento*–, que actúa para apoyar y sostener a las armas españolas, es un argumento serio para poder concluir que Dios aprueba los presidios que los Reyes Católicos "han tenido a bien poner y levantar para tan justificados fines" e incluso añade que no es tampoco un azar si Dios en persona ha escogido "tantos esforzados y valerosos soldados" en amparo de la fe y la predicación evangélica.

¿Qué tan bien empleados son los gastos de su Majestad? Para Ella es una gloria inmortal el haber logrado la conversión de tantos millones de almas, sin olvidar que, por otra parte, Dios también ha sido bastante generoso para con los españoles, al derrochar tesoros y haberes para con su Majestad Católica. Este último argumento teológico financiero es manejado por Pérez de Ribas con bastante "elegancia", dice que si los españoles han sacado muchas riquezas del nuevo orbe, sin paz no habrá futuros descubrimientos ni explotación de nuevos reales de minas, que se pensaba existían en esa región o en sus fronteras.

El presidio protege la hacienda real porque sin él, cada noche habría "albazo de indios", o serían destruidos por el fuego, ingenios y minas, sin olvidar a los animales domésticos flechados para finalmente consumar la ruina y asolamiento de todas las haciendas que se van poblando, y por lo tanto "la pérdida irreparable de las riquezas que Dios les ha dado en las Indias". Para ilustrar su propósito el autor recuerda cómo en el gran levantamiento de los tepehuanos, si efectivamente el rey gastó 800 000 pesos para aplacarla, este gasto permitió evitar la pérdida y ruina de las haciendas de sus vasallos. Así, desde ese punto de vista terrenal, tampoco se puede argumentar con justa razón que el presidio fuera un gasto superfluo, o que se pudiera prescindir de él sino más bien que su presencia generaba y preservaba grandes ganancias temporales, religiosas y políticas.

Una vez agotado más o menos el argumento temporal de cómo esta institución favoreció a indios amigos y españoles en sus haberes y haciendas, Pérez de Ribas retoma el razonamiento espiritual: "no se debe quitar a las misiones que se hace con apoyo de presidios de soldados, el título glorioso de evangélicas y apostólicas".[21] Porque cuando Cristo mandó a sus apóstoles a predicar, les advirtió que serían recibidos "como ovejas en medio de lobos", que también debían cuidarse "con la astucia y la prudencia de las serpientes", y que si los perseguían no debían vacilar en buscar otro lugar de refugio, ni ofrecerse sin resistencia al cuchillo del verdugo. Las Actas de los Apóstoles recuerdan cómo el apóstol de los gentiles, Pablo, huyó de las persecuciones, y escapó de la ira de los judíos, porque su intención era ir a Roma, cabeza del imperio del cual era ciudadano y a donde quería ir a predicar y a rendir testimonio.

Con el ejemplo de Pablo, Pérez de Ribas argumenta: si buenos cristianos le avisan a un padre que unos hechiceros quieren matarlo, ¿debe dejarse? Evidentemente no, tiene que retirarse y buscar refugio hasta que la Divina Providencia o las armas españolas (o ambas ligadas) aplaquen la sedición, ¿y entonces a dónde iría a refugiarse?, ¿en qué ciudad se amparará, si no hay otro punto seguro en la región más que el presidio?

Así, definitivamente, para el autor no hay ninguna duda: el presidio es necesario y justificado desde todos los puntos de vista, pero la existencia misma de los presidios a veces también causa problemas a la tarea evangélica. Los soldados no son ángeles, e incluso algunos

[21] *Ibid.*, p. 67 y núm. 43, como marca la paginación original de la edición de 1645.

tienen costumbres particulares "que provocan daños e inquietud a las villas y con los indios amigos". Sus intereses no son del todo apostólicos, y si estos inconvenientes no se pueden negar, también es cierto que esto no se puede poner en la balanza –ni de lejos– con los resultados tan superiores que permiten la presencia del presidio en la región. Además, último argumento que esgrime Pérez de Ribas, es muy importante que exista esta presencia militar, para que los indios sean testigos del respeto que les testimonian los soldados y los oficiales, porque esto ayuda a consolidar el prestigio moral de los padres y refuerza el valor simbólico de su palabra. Con este juicio Pérez de Ribas apunta, aunque muy brevemente, la imagen que proyectan en la cultura indígena, cómo ésta ve a los padres que van solos, sin armas, sin bastimento. Este razonamiento es testimonio de que los indios creen que son unos "pobrecitos", unos simples hombres o unos hechiceros, el respeto que les manifiestan los soldados a quienes ellos temen por valientes guerreros, hace que se les muestre en la práctica quiénes son realmente y el lugar que ocupan en la jerarquía española.

Los ejemplos de mala vida y costumbres relajadas de los soldados que hubieran podido empañar, de rebote, la imagen del padre, han sido pocos por suerte. Esto se debe –según él– a que Dios puso un extremo cuidado en escoger y enviar a estas tierras lejanas a muy buenos y piadosos soldados cristianos, aunque reconoce que hubo también alguno que otro francamente malo.

El autor no se extenderá sobre los malos, y no sabremos lo que les sucedió, si fueron expulsados o castigados, ni tampoco nos habla de las atrocidades que cometieron; pero sí se referirá ampliamente a los buenos soldados y particularmente a la figura del capitán Diego Martínez de Hurdaide, ejemplo de caballero cristiano, al servicio entero y exclusivo de la alta idea apostólica de la cristianización.

Para cerrar su argumentación recuerda que si la Divina Providencia interviene de manera tan clara y tan frecuente para dar la victoria a las armas españolas, y proteger tanto a los padres como a su obra de los enemigos, no debemos confiar solamente en milagros para la defensa de la fe en esas regiones. No debemos tentar a Dios, porque su benévola intervención se da cuando él la juzga necesaria, y teniendo a mano los medios humanos de defender la obra de evangelización, no se debe buscar lo extraordinario. De la misma manera en que los padres enviados a misiones lejanas fuera de Europa preparaban su matalotaje,[22] escogían su barco y se organizaban con mucho cuidado

[22] Término antiguo para hablar del equipaje del marino.

para estar seguros de llegar en buenas condiciones, y no se arriesgaban solos a caminar sobre los océanos, las misiones del norte tienen que apoyarse en la presencia militar.

Con el tiempo, los espacios conquistados se irán ensanchando, y se hará sentir la necesidad de nuevos presidios, y nuestro buen padre retomará esta misma argumentación cuando relate la creación del fuerte de Montesclaros, cuya presencia se hizo imprescindible para asegurar la permanencia de los logros evangélicos en las nuevas regiones conquistadas.

6

Los hiaquis, indios ejemplares

Antes que nada pretendo que el lector no malinterprete mi intento. Si hablo de los hiaquis de ninguna manera se trata de indios verdaderos o históricos que por medio del relato del padre Pérez de Ribas pudieran reencontrarse; tampoco quiero hablar de los yaquis de la antropología y del indigenismo mexicano y la adecuación de su descripción o de su cultura actual con los hiaquis "bárbaros" del siglo XVII. En este capítulo sólo intento entender cómo funciona el relato que va construyendo una figura particular –el hiaqui—,[1] en la obra de Pérez de Ribas.

El relato de la conversión de la nación hiaqui ocupa el libro V, y como esta santa hazaña fue la obra cumbre de Pérez de Ribas, creo que una lectura atenta de éste nos dará elementos para entender cómo funcionaba el sistema historiográfico del autor y, más globalmente, su sistema general de representaciones.

Evangelización y guerra con los hiaquis

Pérez de Ribas empieza su capítulo con una serie de justificaciones generales de las guerras con los hiaquis. Recuerda que si todas las naciones bárbaras descritas en su obra hasta ese momento habían pedido "voluntariamente" y en son de paz ser iniciadas y entrar en el seno de la Iglesia, la historia de la conversión hiaqui es más violenta, porque antes de recibir a la santa religión se había producido entre

[1] Si he querido guardar la ortografía que utiliza el padre jesuita es para hacer notable la diferencia entre estos hiaquis de papel, productos de su obra, y cualquier otra representación de los indios yaquis existente en el discurso antropológico o en el imaginario indigenista nacional.

éstos y los españoles una serie de "encuentros y batallas más campales que a los españoles se les ofrecieron en esta provincia desde que se descubrió".

En efecto, y en cierta forma se podría reconocer –escribe el autor– que la conversión de los hiaquis se hizo a partir de la violencia y de la imposición por parte de los españoles, y en este sentido los mismos evangelizadores tendrían una parte de responsabilidad en esta falta al amor evangélico que, según él, animó toda la conquista norteña; en verdad, añade en defensa de la Compañía, esta forma de penetración de la nación hiaqui fue enteramente justificada porque estos indios se habían hecho "receptores y defensores de otros indios cristianos alzados y rebeldes".

Esta justificación –que nos puede parecer de poco peso hoy– ocupa en el relato de Pérez de Ribas un lugar importante, no sólo porque permite desechar en el texto todo problema de legitimidad de una conquista hecha con base en la fuerza, sino además porque se propone convencer al lector de que si los españoles entraron en el espacio hiaqui con una estrategia guerrera es que fueron, en cierto modo, forzados por acontecimientos anteriores, lo que también permite introducir la idea de que finalmente es Dios quien así lo quiso.

Conclusión y último argumento de peso del soldado de Cristo antes de empezar su relato: si hubo guerra es porque Dios quiso que fuese así: "Dios con su alta providencia, ordenaba estas guerras a felicísimos fines", la reducción y cristianización de los terribles hiaquis. Pérez de Ribas insiste en que realmente la evangelización se debe más a la intervención de la Divina Providencia que a la acción humana, y si ésta tomó siempre parte activa en la reducción de las otras naciones bárbaras en estas regiones, allí su intervención es todavía más notoria, fundamental y decisiva.

> Érase una vez una nación bárbara que vivía lejos de la villa y de su presidio, a más de 50 leguas, y que no tenía ni comercio ni amistad con los españoles, y aún más, tampoco con las demás naciones, y por lo tanto [...] no estaban en disposición de recibir la doctrina del Evangelio, ni aún por entonces se ofrecían medios para tratarlos della, si no lo dispusiera Dios con la ocasión presente.[2]

[2] Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 284.

Pérez de Ribas nos presenta a los hiaquis como a una nación grande, fuerte, soberbia a la que nadie podía acercarse pues trababa guerra con todo aquel que lo osara, particularmente con los mayos, quienes eran sus vecinos y por esos tiempos se estaban haciendo cristianos.

Para romper con el aislamiento realmente diabólico de tal fortaleza, Dios escogió a unos agentes especiales, unos indios renegados, que por "su afán de regresar a vivir a sus antiguas usanzas" y en su incierto camino de fuga, se habían internado en el territorio hiaqui.

El pueblo hiaqui sacaba su potencia de una región muy rica en la que vivía, asentado a lo largo de un río caudaloso ("como el Guadalquivir", dice el padre Ribas) que atraviesa una serie de "llanadas", antes de desembocar "en el brazo de California".

La descripción del valle hiaqui que nos hace el jesuita es la de una región excesivamente fértil, donde los lugareños aprovechaban las avenidas del río, como los egipcios las del Nilo, para fecundar sus tierras y obtener abundantes cosechas de maíz, frijol, calabaza, algodón, "y otras semillas que ellos usan, [además] se valían también de las semillas del mezquite [cuya] farina es algo dulce y sabrosa, y de que se sirven para bebida y comida [allí] la gente toda es labradora [y añade a su dieta] los frutos de la cacería del monte [como] las de grandes pesquerías".

En cuanto a la ocupación del espacio por los hiaquis, cuenta que: "era en forma de rancherías tendidas por sus riberas y junto a sus sementeras, y el número de estas rancherías sería de ochenta en que había treinta mil almas".[3]

Podrá parecer que una nación de 30 000 almas es poca cosa –dice el autor, interpelando al lector occidental– sobre todo si se compara con la situación europea, pero en América –explica– esto es suficiente para constituir una nación particularmente poderosa ya que "no es menester tanto número de gentes porque en mucho menos se dividen y apartan una de otras, sin comunicarse, si no es para matarse las unas con las otras".[4]

En resumen, la nación hiaqui era tenida por la más valiente, adelantada y belicosa de todas las de la provincia. Los hiaquis eran –según los juicios del veterano Capitán– los más bravos y, añade incluso, "que no había hallado en otras muchas naciones con quienes había

[3] *Idem.*
[4] *Ibid.*, p. 285.

combatido, tal coraje en pelear".[5] Pero esta entereza y fiereza, dice el jesuita, se pudo transformar por el santo bautizo y el efecto de la gracia, y "no obstante este valor de los hiaquis, también puedo afirmar dellos que hallé muchos de muy buenas naturales, agradecidos y fieles".[6]

Al considerar la riqueza y complejidad de su abastecimiento y de su integración al medio, no debe extrañar al lector el saber que estos indios eran "de más altura que los de otras naciones, y más bien agestados, en hablar alto y con brío singular y grandemente arrogantes".[7] Altos, fuertes, estos atletas desnudos o vestidos con pieles de venado, león o tigre, o "de algodón que sabían tejer y labrar muy bien las indias", tenían una figura que impresionaba tanto a indios como a españoles. En el relato de la descripción de los hiaquis se esboza cierto matiz de cariño un tanto admirativo, aunque debemos tener siempre claro que se trata de un retrato, a pesar de todo, más moral que etnológico, mezclado probablemente con una añoranza de un estado de inocencia perdido que no puede expresarse, porque –diría el padre Rivas– éstos eran finalmente también grandes hechiceros y muy dados al culto de Satanás.

Para abreviar su descripción, termina diciendo "en todo lo demás eran muy semejantes a las otras naciones de que atrás quedó escrito, y así aquí no se repite", mismas embriagueces y borracheras, mismos bailes bárbaros, cabezas cortadas a los enemigos, uso de muchas mujeres, mismas hechicerías y otros semejantes".[8]

La guerra que Dios quería

Todo empezó porque el Capitán procuraba reducir el alzamiento de un grupo de indios cristianos del pueblo ocoroni, "que pretendía libertad de conciencia, tomando su derrota la tierra muy adentro, para entrarse entre gentiles y vivir en su libertad y costumbre". Es evidente

[5] *Idem.*
[6] *Idem.*
[7] *Idem.*
[8] *Ibid.*, p. 286. En esta frase está incluido todo el estatuto del hiaqui en la obra del padre jesuita, y la evidencia de que no está describiendo a un indio verdadero que le gustaría conocer, sino, al contrario, si el hiaqui salió un instante a la originalidad discursiva, esta frase tiene como objetivo cerrar la posible descripción y refundirlo en las profundidades del discurso general del bárbaro sujeto pasivo e indiferenciado sobre el cual se efectúa la práctica de la evangelización.

que no se podía permitir tal desacato. Sobre el jefe de estos forajidos, que "fingió ser cristiano", el padre Pérez de Ribas nos tiene una interesante biografía, que da como en un palimpsesto información sobre los movimientos de población en el área que ninguna fuente escrita jamás reportó. El jefe,

> habiendo salido de la provincia, fue a parar al real de minas de San Andrés, donde habiendo estado algún tiempo entre cristianos, volvió a su tierra de Sinaloa [...] indio astuto y mañoso y muy ladino que no gustaba de iglesia, ni doctrina, sin parar donde la había y la podía aprender [...] y naturalmente tenía un corazón depravado y poseído del demonio.[9]

El renegado y su grupo intentaron alzar a los mayos que se estaban haciendo cristianos, pero no lograron su cometido, sino que al contrario, éstos últimos entregaron algunos fugitivos al Capitán.

El cabecilla logró huir con 40 familias y se adentraron en el territorio de los hiaquis. Éstos, dice Pérez de Ribas, se ofendieron por la intrusión, pero el renegado les propuso enseñarles a cambio trucos y estrategias militares para poder resistir a los españoles y escapar a los arcabuces. Finalmente fueron aceptados, pero los ocoronis pagarían caro su asilo, dice el autor, porque tuvieron que "rendir sus hijas así como las mantas y ropas que llevaban".

Primera jornada

El Capitán decidió perseguir a toda costa a los fugitivos, para acabar con ese escándalo, y porque "siempre estaba en su dictamen de que no habían de tener madriguera donde no entrase el español a castigarles sus maldades".[10]

El español salió en campaña, pero se presentó en son de paz frente a los hiaquis, para pedirles que les "entregase a los forajidos para que se volviesen a su pueblo y Iglesia". El capitán actuó con mucha diplomacia porque sabía lo temibles que son los hiaquis juntos, pues podían "juntar hasta 8 000 indios de arco y flecha".

Con las armas en las manos, hiaquis y españoles se observan, pero ninguno se atrevía a empezar la guerra. El capitán insistió: si

[9] *Idem.*
[10] *Ibid.*, p. 287.

aceptaban no habría guerra y él regresaría a la villa, y en recompensa "se les abrirá el trato y comercio con los españoles". Pero el indio Lautaro había hablado tan mal de los españoles que estos hiaquis "no aceptaron en esta ocasión partido de paz ni plática de composición, respondiendo que ni querían entregar a los alzados, ni amistad con los españoles [y además, añadieron] que allí tenían en sus manos sus arcos y sus flechas".[11] El Capitán, prudente, porque no contaba con fuerzas suficientes, se retiró. Pero como persistió en su objetivo, prefirió seguir utilizando la diplomacia frente a un posible adversario tan poderoso.

Segunda jornada

A pesar de los actores, el enfrentamiento era ineluctable. Esta nueva situación, creada por la iniciativa del Capitán, hizo que tanto cristianos como gentiles estuvieran "muy atentos a ver cómo salían los españoles del empeño a que se habían puesto con los hiaquis", ya que su solución atañía a todos los habitantes de la provincia; "daba mucho cuidado el suceso de esta facción, así a los Padres ministros del Evangelio, como al Capitán que con ellos lo consultaba conforme a las órdenes que tiene del rey".[12]

Circulaban embajadas y recados hasta que, finalmente, un cacique hiaqui habló con el Capitán en la villa, prometió entregar a los renegados, recibió regalos y una escolta de indios cristianos tegüecos encargados de encaminar a los rebeldes, así como a dos indias hiaquis que el Capitán había "tomado en la primera entrada" y que habían sido rápidamente bautizadas y cristianizadas. Pero este primer contacto resultó ser una traición: los tegüecos serían asesinados y despojados, y las indias, devueltas a sus rancherías.

Los tegüecos resintieron el insulto y pidieron satisfacción y venganza al Capitán. Desde ese momento la decisión de la guerra se les escapa a los españoles, e incluso –dice el jesuita– los hiaquis tuvieron la culpa por haber tirado por la borda, todos los esfuerzos del Capitán para arreglar con diplomacia el incidente: "Hallose ya aquí el Capitán obligado a tomar las armas y reparar con ellas los daños que amenazaban si se dejaba sin castigo tantos delitos".[13] Sin olvidar que

[11] *Idem.*
[12] *Idem.*
[13] *Ibid.*, p. 288.

el Capitán debía probar públicamente y frente a toda la región quién era el amo, además de su coraje por haber sido burlado.

El Capitán armó su real con 40 soldados, algunos mozos españoles y 2 000 indios mayos, y marchó hacia el río Hiaqui, siguió mandando nuevos requerimientos de paz y la respuesta llegó al alba en forma de una furiosa batalla que duró todo el día. Hubo muchos heridos y muertos de ambos lados, el Capitán tomó algunos prisioneros pero juzgó que el partido estaba mal enganchado y prudentemente decidió regresar a la villa.

El resultado psicológico del fracaso de esta primera entrada es desastroso: "la cristiandad de la provincia estaba muy a riesgo de no poder gozar de paz, mientras durasen las inquietudes de los hiaquis y de los que a ellos se habían acogido. Todo esto daba cuidado y solicitaba remedio".[14]

Tercera jornada

Los adversarios ya se conocían, y todo el mundo se preparó a conciencia para el enfrentamiento decisivo. Al estar los adversarios frente a frente, el Capitán intentó un último requerimiento de paz, hasta que empezó una furiosa batalla en la cual la estrategia de los hiaquis impidió el éxito de los adversarios –de la caballería pesada española–. Pelearon durante horas, con saldo de muchos muertos; el Capitán ordenó una retirada ordenada, pero un movimiento de pánico en el centro del dispositivo español provocó una estampida general. Los soldados peninsulares abandonan el bagaje y los aliados indígenas se dieron a la fuga. El Capitán y un pequeño grupo de 20 españoles aislados siguieron resistiendo hasta que finalmente –por milagro, dirá el cronista– lograron romper el cerco de 7 000 indios de pelea y escaparon hacia la villa.

Cuando llegaron ahí los primeros soldados con las malas noticias de la batalla y de la probable muerte del Capitán, la desolación y el llanto fueron generales: "muerto el capitán que era el terror de naciones inquietas, y la cristiandad expuesta a riesgos manifiestos de acabarse y perderse".[15] Los misioneros recibieron rápidamente órdenes de sus superiores de recogerse en el colegio de la villa, "para que juntos con los españoles que habían quedado se consultase sobre el

[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, p. 292.

asiento que se podía dar a las cosas para la conservación de la cristiandad".[16] Quedaba una duda, porque nadie había visto, a ciencia cierta, caer al Capitán, por eso cuando se recibió un mensaje de éste, la alegría y los suspiros de alivio fueron generales: finalmente regresó a la villa con su pequeña tropa, herida y cansada.

El rector jesuita dio gracias a Dios, y pidió perdón al Capitán por los soldados que lo habían desamparado. Como político avisado, éste perdonó, puesto que si castigaba a los soldados como se lo merecían, los indios, al enterarse de ello, temerían una posible pena, y su fidelidad podría quebrantarse. El resultado de esta tercera jornada es desastroso, y el temor a los hiaquis, general, "llenos de arrogancia por haber desbaratado al mejor ejército que los españoles habían podido juntar".[17]

Aunque éstos –dice el cronista– estaban más bien atónitos y extrañados de que los españoles hubieran logrado escapar, pensaban que el Capitán era brujo; sin embargo continuaron su preparación para la próxima refriega, pensando utilizar los machetes ganados a los españoles para desjarretar a los caballos. "De todo esto tenía noticias el Capitán por medio de indios amigos que había ganado y entraban en hiaquis".[18]

Para los españoles la situación era evidentemente crítica; consideraban problemático dar asiento y quietud a la provincia que ya no tenía dinero, y para reconstruir su real se vieron obligados a obtener licencia del virrey y socorro de gastos, pues hasta ese momento era el Capitán quien los había sufragado, además, probablemente tendría que enfrentar las críticas del gobernador de Nueva Vizcaya por sus desastrosas iniciativas.

Por suerte para los españoles, un navío había entrado por el "brazo de California". El Capitán hizo saber a los hiaquis que preparaba un doble ataque por tierra y por agua, y que daría

> un castigo nunca visto de hiaquis, abrazar y acabar con ellos y con sus pueblos [sin olvidar la violencia de los aliados que se vengarán

[16] *Idem.*

[17] *Ibid.*, p. 294.

[18] *Idem.* Aquí podemos ver cómo el autor abandona la idea de que nadie entraba ni podía salir de los pueblos hiaquis sin ser destruido o pagarlo muy caro. Pero también en la lógica del relato es probable que el espacio cerrado, que corresponde al espacio demoniaco, ya se estuviera abriendo y Dios permitiera la penetración para que se supiera qué pensaban hacer los indios levantados.

de sus parientes muertos]. Todas estas amenazas y razones se las llevaban a los hiaquis, los que entraban en su río, o salían de él, al informarse de lo que pasaba de las naciones comarcanas.

El milagro

"Volvió Dios por el cristiano y valeroso celo con que dicho Capitán había trabajado para él", a pesar de que perdió la batalla. Dios intervino y suscitó en algunos caciques hiaquis deseos de paz; sin embargo, entre los españoles y los hiaquis estaban sus enemigos mortales, los mayos. ¿Cómo establecer un contacto firme y directo entre españoles y hiaquis para que se pudiera concretar la paz?

Esta vez no habría traición, Dios estaba vigilando. Los caciques eran capaces de aplacar a su "gente moza y adelantada" que quisiera seguir en el camino de la guerra.

Ningún obstáculo podrá oponerse a la paz porque

> fue obra de Dios el venir a reducirse esta nación [...] no obstante que siempre quedó algún número de rebeldes e inquietos, particularmente hechiceros, ministros de Satanás, y demás enemigos de Cristo y de su ley evangélica, pero finalmente como Dios quería que se llegase a esta nación el tiempo en que saliese del poder del demonio.[19]

Y la paz se hizo.

Como prueba de su deseo de paz y de su "voluntad de recibir la doctrina del evangelio y hacerse cristianos" los hiaquis entregaron rehenes de paz para que se quedaran con los padres en el seminario, regresaron la plata y el botín de la última jornada y, además, ofrecieron reducirse a pueblos "donde se pudiera edificar Iglesia, cuando fuesen los padres para ser doctrinados en ella". El Capitán repartió regalos, entre ellos potros y vestidos europeos, y provistos de matalotaje, los caciques embajadores de paz se despidieron y volvieron "muy contentos" a su tierra.

El resultado de esta embajada de paz fue que estos caciques después "hicieron muchas juntas a su usanza en sus pueblos. Predicábanse muchos sermones, exhortando y publicando en ellos cuán bien les es-

[19] *Ibid.*, p. 299.

taba vivir como los otros cristianos, cuán buena amistad era la de los españoles".[20]

Sobra decir que los responsables de los enfrentamientos fueron entregados al Capitán, "quien mandó hacer justicia de ellos [y] quiso Dios N.S. darles luz para que conociesen sus delitos y pidiesen a la hora de la muerte perdón de ellos y el santo bautizo".[21]

Moraleja

"Y esta vez quedó el demonio bien descalabrado y corrido del alboroto y tempestad con que pretendía asolar la cristiandad de Cinaloa".[22] Con estos felices acontecimientos se termina el relato de la reducción y guerra de los hiaquis. La segunda parte del libro V al final del capítulo VI, el padre Pérez de Ribas la dedica a la evangelización: a la lucha cotidiana, heroica y ejemplar que libraron, él y sus compañeros, día con día, paso a paso, para arrinconar y finalmente expulsar al enemigo del género humano. Esta segunda parte es la que interesa realmente al autor y ocupa tres o cuatro veces más espacio que el consagrado a la presentación de los hiaquis y a las guerras que precedieron a su reducción. Por ahora me gustaría presentar algunas reflexiones sobre esta breve sinopsis de la primera parte, con la esperanza de haber sido, en esencia, fiel al original.

La primera cuestión que nos viene a la mente es ¿qué hay de histórico en estos relatos de acciones diplomáticas y militares? Considérese que no se va a cuestionar la lógica del enfrentamiento, que quizá sea innegable y totalmente verosímil: españoles y hiaquis se enfrentaron violentamente. Por el contrario, más bien preguntarnos cuál es la lógica del relato de estos combates.

Hay que dejar claro que la lógica del enfrentamiento histórico real no puede ser aprehendida en el texto mismo y para obtenerla habría que recurrir al trabajo de archivo, búsqueda de otros testigos, recorridos geográficos, etcétera. Y si esto es muy importante para una tentativa de construcción de una historia del norte, no viene al caso en el tipo de trabajo que aquí me propongo. Porque si este enfoque objetivo interesa al historiador de hoy (qué ocurrió, cuándo, cómo, etcéte-

[20] *Ibid.*, p. 300.
[21] *Idem.*
[22] *Ibid.*, p. 301.

ra) también tenemos que constatar que es una problemática totalmente ajena a Pérez de Ribas. Lo que le interesa a él es constituir una retórica del relato eminentemente seductora, en la cual la eficacia moral domina al orden de la ocurrencia objetiva real, incluso si es necesario, fuera de toda verosimilitud; retórica que nutre sus raíces dentro de un orden del discurso moral, como fundamento de su práctica historiográfica salvífica.

Probablemente por eso no hay ninguna referencia espacial de estas jornadas dramáticas, y ningún investigador podría encontrar los lugares de las batallas, ni reconstruir la estrategia española, o las respuestas indígenas a partir únicamente del texto de Pérez de Ribas. El único elemento de juicio, con respecto a la construcción de los espacios, es que los indios se movían mejor en él que los españoles, y escaparon de ellos jugando con el río o impidiendo que organizaran las tácticas de la caballería española. En el reconocimiento de las victorias hiaquis podemos presuponer que el autor nos invita a "reconocer" en éstos algunas muy efectivas cualidades técnico-militares; o tal vez debemos pensar –como el autor nos lo sugiere en muchos otros relatos– que el estatuto bárbaro de estas naciones, más cercano a la animalidad, les permitió utilizar más eficazmente las condiciones naturales o que estos paganos recibían ayuda e inteligencia de su amo el demonio para resistir eficazmente a la justa entrada del Capitán.

Evidentemente, no sabremos jamás quiénes mandaban a esta masa indiferenciada de 8 000 y después 7 000 indios de arco y flecha, ni sobre los que finalmente fueron a la villa para trabar paces, salvo los dos "caciques" cuyo nombre se menciona porque se transformaron a su vez, movidos por la nueva fe, en predicadores de la amistad española y de la Buena Nueva.

El lugar de discurso

En primer lugar es evidente que el relato está centrado simbólicamente en el campo español; las figuras del Capitán y de los religiosos son las que actúan, deciden, organizan, oran o lloran. Los hiaquis no piensan, ni hablan, sólo responden a iniciativas españolas, o traicionan lo que es, en el orden del discurso, una manera de intentar escapar por un instante a la lógica del encuentro que Dios les impone.

En este capítulo los hiaquis son objetos pasivos de una acción de la cual no tienen conciencia, porque ya estaba dicho que a pesar de su

soberbia y su valentía, Dios doblegaría a estos orgullosos guerreros para reducirlos al rebaño de las mansas ovejas de la Iglesia.

Así, la pregunta inicial cambia de sentido y ya no preguntaré más ¿qué hay de real en estas guerras?, sino más bien, ¿qué función tienen estos relatos dentro de una representación discursiva en la cual el protagonista central y principalísimo es la Divina Providencia? Por eso debemos tener muy claro que en estos relatos no puede existir una auténtica palabra o acción hiaqui, porque éstos sólo son sujetos del discurso de una acción que los sobrepasa y los utiliza. La descripción de su entorno y de sus alrededores, sus relaciones con el exterior tienen que desarrollarse en un espacio cerrado, que es más bien un "aespacio", un espacio vacío que está en espera de tomar sentido. La descripción de él se tiene que circunscribir en el cuadro general de funcionamiento del relato del devenir.

Los hiaquis, guerreros terribles, altos, valientes, orgullosos, enemigos de todos, vivían como en una isla, y parece que apenas habían oído hablar de los españoles. Hay que preguntarse: ¿serán realmente "informados"? y ¿podrán entrar en la "historia"? Téngase presente que la única historia posible es la de la salvación, por la presencia de un renegado que "los engañará" y quien, a pesar de tener "un alma dominada por el demonio", se transformará a pesar suyo en el agente del triunfo divino y de una derrota más de aquél.

Uno se pregunta si toda la descripción de los hiaquis, su soberbia, su riqueza, su altanería no proviene de su inscripción en un espacio dominado por el demonio. ¿No fue acaso el pecado de Lucifer el de la soberbia? Se quiso igualar a Dios, de la misma manera que los hiaquis, grandes hechiceros, hablaban fuerte y alto, frente a los padres que se molestaban. Esta misma soberbia –marca de su pertenencia al demonio frente a los portadores de luz– tiene que ser destruida.

Los hiaquis y la antropología sacra

¿Podremos considerar –como a veces se ha hecho– que en estos relatos de la descripción de los hiaquis tenemos elementos para una posible visión etnográfica?

En un primer análisis veremos que la descripción de las rancherías hiaquis es eminentemente reducida, y diríamos que no plantea jamás un deseo de conocimiento exhaustivo y sistemático, ni la elaboración de un discurso de representación de la alteridad. Incluso,

podríamos ir más lejos diciendo que lo otro no necesita conocerse: es conocido de antemano, es figura de discurso, sujeto del demonio, presa de hechicerías, esclavo de sus instintos animales, etcétera, y su único futuro es ser reducido a la ley evangélica. No hay otra posibilidad de existencia más que en este discurso del devenir que se hace manifiesto en la conciencia occidental desde Herodoto. El otro, objeto pasivo de la acción misional, es de hecho una figura casi indiferenciada, hasta que la gracia del bautizo lo saque del anonimato demoniaco, para renacer como posible persona, como auténtico hijo de Dios.

Por eso fue tan terrible el escándalo, cuando los santos varones tuvieron que enfrentarse con los "renegados" que pretendieron regresar a su estado anterior del caos demoniaco, del cual los sacó la mansedumbre de la gracia divina.

Los "apóstatas" tendrían que ser perseguidos sin tregua, incluso se llegó a poner en peligro toda la obra de evangelización, como es el caso aquí relatado. Una vez apresados los renegados, éstos reconocían sus errores y después de ser castigados, los reintegraban al *corpus* de la Iglesia; recordando que ésta justifica la persecución porque participa de la majestad divina, y querer salir de ella, en esa época, era un escándalo y un crimen contra Dios: el peor de los sacrilegios.

Para mí la figura del renegado, en este discurso, descubre la violencia real y cotidiana escondida tras el paternalismo de los santos padres, y justifica el nombre de "pedagogía del terror" que algunos historiadores del catolicismo, especialistas de los siglos XVI y XVII, han dado a este conjunto de métodos, utilizados en aquella época para la evangelización fuera de Europa o para las campañas de recristianización en ciertas regiones del Viejo Continente.

Si fuera de la Iglesia no hay salvación, peor suerte corre el que intenta, después de haber pertenecido un día al santo rebaño, regresar a sus antiguas costumbres. Tal es el caso del cabecilla Juan Lautaro, que no puede esperar ningún perdón, y cuya asimilación a un animal salvaje que debe ser exterminado se manifiesta cuando se utiliza la palabra "madriguera" para su escondite.

Si intentamos descentrar el discurso de la evangelización y si queremos poner a los hiaquis como auténticos protagonistas de su destino, tendremos que cuestionar esta aceptación jubilosa del cristianismo que nos proponen casi todos los textos de la época, y cuya saña para perseguir a los renegados la pone en duda.

Es probable que existiera una gran curiosidad entre los mismos pueblos americanos por saber de otros que habitaban más allá del

horizonte, aunque fuera sólo para descubrir que eran enemigos. Los espacios en donde probablemente vivían los indios americanos eran abiertos; esto tal vez pueda explicar cómo, en escasos milenios, los grupos humanos de este continente, después de los últimos efectos de la glaciación, se movieron y poblaron a lo largo de todo el continente, ensayando y transformando toda la gama de nichos ecológicos que la naturaleza les ofrecía.

La práctica antropológica e historiográfica tiene muchas dificultades en admitir estos movimientos de grupos, individuos, pueblos enteros, y sólo los considera bajo la mirada de los "imperialismos" militares o comerciales, y no con la simple curiosidad de un auténtico *homo sapiens* gustoso de conocer su mundo, en busca de nuevas oportunidades en un medio geográfico rico y complejo.

La curiosidad del hombre americano de conocer más allá de su espacio inmediato estaría todavía viva cuando llegaron los españoles, incluso es probable que la invasión haya provocado, en las culturas indígenas, un nuevo cuestionamiento sobre el mundo, además de los desequilibrios demográficos suscitados por las epidemias que se transmitían aun sin la presencia física de los españoles.

La llegada de pequeños contingentes de europeos no llama la atención sobre el peligro potencial de los recién llegados, pues de norte a sur –a pesar de discursos posteriores como el de Pérez de Ribas– los recién llegados son en general festejados y bien recibidos, por lo menos la primera vez. No sabremos tal vez nunca cómo o por qué son recibidos así, pues sólo tenemos la versión occidental mítica, la del regreso de los dioses, la de las profecías, y el discurso de la superioridad natural de éstos, del color, de las armas, de la novedad en general, etcétera.

No podremos entender "el contacto" si antes no nos deshacemos de una figura retórica que construye un indio siempre modelado en lo profundo de su ser, por la obra eficaz de la gracia divina, y que se revela a sí mismo sólo en el acto de aceptación jubilosa, plena y completa de su nuevo estatuto de bautizado.

Claro está que los textos que nos presentan esta autodestrucción indígena, este anhelo por la propia negación frente a la superioridad natural de la presencia de la revelación cristiana, están también llenos de renegados, de estos cristianos que regresan a los ídolos, que reencuentran, por un momento, el recuerdo de su antiguo ser (aunque tal regreso esté inscrito en el discurso de la posesión demoniaca) y por eso tendrán que ser castigados; a veces, incluso, encontrarán la muer-

te por haberlo intentado, lo que de hecho quiere decir que, aunque así lo pretenda, el discurso de la evangelización no es, así de sencillo, un "borrón y cuenta nueva".

Al regresar a la descripción del modo de vida de los hiaquis, en el texto se puede ver, con cierto asombro, que no pasa de una serie de temas clásicos que la tradición historiográfica occidental recomienda desde Cicerón; la imagen de la naturaleza de los espacios, donde se desarrolla la acción, obedece también a formas retóricas, que no tienen como objetivo el de describir espacios realmente existentes, sino más bien sirven para el descanso y deleite del lector, y obedecen más a una lógica de la descripción moral que "geográfica", y tiene sobre todo como finalidad la de organizar un ambiente, una atmósfera que participa de la misma descripción moral de la acción.

Por ejemplo, en todo el libro sobre la evangelización de los hiaquis –la nación más populosa y rica "encontrada" hasta ese momento–, no hay ni el menor intento de organizar sistemáticamente el espacio, para presentárselo al lector. No existe ningún intento de cartografiar, aun de la manera más elemental, ni los 80 asentamientos indígenas ni las nuevas instalaciones cristianas. Con la historia del padre Pérez de Ribas no sabremos los nombres de esos nuevos pueblos, erigidos después de la reducción, e incluso su número es fluctuante en el relato.

Esta "ausencia" podría considerarse como extraña, si tomamos en cuenta que Pérez de Ribas convivió allí varios años y es El apóstol de los hiaquis. Aunque realmente no se trata de ausencia como tal, de olvido o de fallas mecánicas en la producción de un discurso del espacio hiaqui, sino que el texto habla de otras cosas, pretende otros fines que producir elementos para una geografía o una etnología hiaqui. Y no es ninguna casualidad si el relato "étnico" esbozado por el autor se trunca de repente y se termina con un regreso a la no identidad de la nación hiaqui, a lo indiferenciado discursivo, cuando para abreviar y terminar su capítulo el autor declara: "en todo lo demás eran muy semejantes a las otras naciones".

Autosatisfacción

Para un espíritu contemporáneo es desconcertante la inocencia y la absoluta falta de espíritu crítico con la cual el autor construye el relato del balance de la obra misional en el río Hiaqui. El capítulo XXI del

libro V, intitulado "De la mudanza y mejoras en lo político y temporal desta nación y estado que hoy queda y persevera" es un apresurado balance para el lector que quisiera tener acceso y saber un poco más de cómo era aquello antes del contacto con los europeos. Pero eso no aparece, y como esa época estaba marcada con el sello de la negación demoniaca, no será posible verlo mediante el texto. Lo que se presenta es una caricatura de occidentalización y más allá de ella, de hecho, la figura clara e inocente de un etnocidio.

Vida racional y vida cristiana

Para Pérez de Ribas hay un paralelo absoluto entre vida cristiana y "vida racional y de hombres"; aún más, faltando lo cristiano falta todo lo demás; sin el bautismo no hay hombres posibles sino bestias e infrahumanos. Esta consideración fundamental de la Humanidad y de su negación abre horizontes mal explorados pero que podrían ayudar a entender el gigantesco etnocidio que se desarrolla desde entonces hasta nuestros días, aunque hoy bajo otras formas. La presencia occidental cristiana, primera forma de imperialismo cultural en América, se considera a sí misma como portadora de la única posibilidad de humanidad y precipita a la barbarie en la no humanidad, esto es, a todos los conjuntos históricos y culturales existentes en América antes de la llegada de los españoles.

Al considerar con detenimiento esta premisa "metodológica" tan particular podemos entender cómo la empresa historiográfica construida sobre América por los occidentales, no solamente será incapaz de entender y describir las culturas precolombinas, sino que jamás intentará realmente conocerlas. El objetivo de toda la producción discursiva europea no será jamás el de conocer las otras experiencias humanas históricas, sino más bien el de aniquilarlas lo más rápida y radicalmente posible. En el caso hiaqui vemos que este proceso es particularmente rápido, y la mecánica de representaciones impuestas es terriblemente eficaz. Y si creemos tener algunos textos "etnológicos", "ideológicamente" neutros, o aparentemente "pro-indígenas", como los de Las Casas, Sahagún, Diego Durán y otros; su escritura revela –por lo menos a quien quiere verlo– el objetivo por el cual fueron escritos: servir de material para acelerar el etnocidio, la muerte de las culturas en el Nuevo Mundo. Al decir esto no quiero negar o desacreditar dichos escritos, sino intentar colocarlos en una situación histori-

ca real, para no seguir aceptando la concepción folclórica de estos lejanos antepasados en la cual se reconoce la práctica historiográfica que sostiene a la mexicanidad.

Tanto para Pérez de Ribas como para la totalidad de los portadores de la cultura *culta* occidental es evidente –como lo he intentado mostrar desde el principio de este estudio– que no debe quedar en pie nada de lo que la precedió, porque estaba inscrito en la lógica demoniaca. Pérez de Ribas está particularmente orgulloso del etnocidio y justifica la inclusión de este "brillante" resultado en el *corpus* de su obra, porque "es fruto de los ministros del evangelio y victoria suya".

Para él, la nación hiaqui "aunque más maleada que otras y obscurecida en costumbres y vicios gentilicios [...] se ha mejorado en grande parte en lo moral y político". ¿En qué se mejoró?: "gobiérnanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de Iglesia y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia".[23]

Con esta última frase entendemos por qué el autor, que vivió algunos años con los hiaquis y una década con grupos vecinos, no nos habla jamás de las formas de poder que existían antes de la reducción entre los hiaquis. Sólo se hace eco de una ausencia de poder, de un espacio apolítico donde todos se rigen sólo por sus voluntades particulares. Se lamenta de que "los caciques" no tengan poder de castigar a la gente de sus pueblos, como lo indica amargamente cuando se queja con el cacique de Torim, don Mateo, amigo fiel y bautizado, de que fue amenazado y sólo por milagro escapó de un atentado. Para destacar la impotencia de éstos, escribe: "estos caciques no tienen autoridad con sus gentes para castigar en ellos delitos que cometen".[24]

Incluso es posible preguntarse por qué en este espacio, caracterizado por una ausencia de derecho y de poder político, los caciques están representados en el discurso de esa época como jefes de pueblo? ¿Qué crédito podemos conceder a estas figuras en la gentilidad? A menos que la presencia de estos jefes, caciques, etcétera, tuviera por efecto preparar y legitimar una traslación de poder y, bajo la posterior dominación española, la creación de una casta de nuevas autoridades que gobernara en nombre y provecho de los españoles.

Por eso, si Pérez de Ribas habla mucho de caciques –los buenos, claro está– y de su papel decisivo para la evangelización, jamás nos explica de dónde obtenían su "autoridad" y su "estatuto", cómo se

[23] *Ibid.*, p. 339.
[24] *Ibid.*, p. 319.

articulaban y coordinaban las rancherías para los tequios o para dirimir problemas, tampoco cómo estos "anarco-diabólicos" lograron unirse y congregarse para una defensa común, que vimos particularmente eficaz. No sabremos nada sobre la naturaleza del poder, cómo se volvían caciques (aunque da alguna indicación de que era por mérito propio y no por herencia), cómo se sucedían, cómo cohabitaban en una misma ranchería diversos caciques, y cómo se articulaba el poder de éstos con el poder de la palabra de los ancianos o las ansias de los jóvenes por alcanzar el estatuto de hombre al probar sus capacidades individuales de guerrero.

Toda esta dinámica de poder, particularmente complicada en las sociedades "sin clases", se perdió con los nuevos asentamientos; proceso de degeneración que deja escasas huellas sólo en las resistencias y murmullos de los cuales el texto, como un palimpsesto, porta las rasgaduras.

A pesar de todo podemos –en la negación misma de la situación del Antes– leer algunas figuras, como la del pequeño grupo político de base que reunía alrededor de cien o ciento cincuenta personas –más o menos 40 familias– y que probablemente era el modelo más común en el Nuevo Mundo en las regiones de hábitat disperso. Esta franja óptima de la banda corresponde no sólo a una lógica de la apropiación de los recursos naturales que fácilmente se conseguían aprehendibles y a su renovación, sino también a formas de funcionamiento político, a fin de impedir el surgimiento de una jerarquía, principio de una posible diferenciación social.

Si se considera la riqueza del ecosistema y de los recursos disponibles en las riberas del río Hiaqui, se concluye que estos grupos mínimos de las rancherías podían crecer y alcanzar hasta 400 personas o más; cada ranchería tendría varios caciques; es decir, que encontramos subsistiendo aquí la forma política tradicional multiplicada. Con las mismas limitaciones a su poder que constata Pérez de Ribas, está claro que dicho estatuto no puede desembocar en una diferenciación social y por lo tanto "todos son labradores", dice el autor. En términos modernos podríamos afirmar que la sociedad civil puede delegar algunos poderes limitados a ciertos individuos, pero aquélla se cuida de que éstos no se constituyan en un grupo que escape a su control.

El ejemplo del renegado Juan Lautaro, el ocoroni, es interesante porque cuando los ocoronis decidieron regresar a sus antiguas costumbres y abandonaron el cristianismo, salieron de su pueblo e iglesia y pidieron asilo a los mayos, quienes, al estar "trabando política"

con los españoles, entregaron los fugitivos al Capitán. Lograron escapar sólo Juan Lautaro y 40 familias, es decir, la unidad básica tradicional, que lo eligió como jefe de guerra porque él había vivido con los españoles y sabía cómo resistirlos, e incluso es este saber el que propone como marca de alianza con los hiaquis.

Cuando Pérez de Ribas nos dice que esta hospitalidad les costó caro a los fugitivos porque tuvieron que entregar a sus hijas, o juega con el lector, para decir: "Vean cómo son terribles e irreductibles estos bárbaros que arrancan las hijas a sus padres", o no entiende jamás lo del ofrecimiento de mujeres como sello de alianza formal y difícilmente destructible, y más cuando de estas uniones han nacido hijos. A lo malo de los hiaquis corresponde lo malo del renegado que habla mal de los españoles y logra manipular a los hiaquis de tal forma que éstos no querrán entregar a los renegados cuando se presenta el Capitán a reclamarlos, rechazo que parece tan natural en la lógica del texto que desarrolla Pérez de Ribas, pero que opaca la naturaleza de la alianza entre ocoronis y hiaquis.

En ningún momento encontramos elementos suficientes para una antropología política de los hiaquis de antes de la cristianización –forma imperial de la occidentalización–, porque el texto se complace sólo en la descripción de los de después.

Las nuevas autoridades de los pueblos realmente lo son, porque antes éstas no existían como tales. Las funciones de los caciques fueron siempre muy limitadas y controladas; además dichas autoridades ya no serían investidas por la comunidad según el sistema de reglas culturales propias a ella, sino que "las unas son puestas por el Capitán, las otras [por] fiscales de Iglesia, por el ministro de doctrina".[25] Estos últimos de hecho ya no pertenecen más al grupo, tienen "cargo de avisar al padre de todo lo que pertenece a la Iglesia" –como casamientos, bautizos, fiestas, enfermedades–, de acompañarlo en el pueblo o a otros pueblos si fuera necesario, pero también de "darle aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas".[26]

Lo anterior corresponde a lo religioso, en cuanto a lo civil "los gobernadores [...] hacen el mismo oficio para con el Capitán". Así, no hay duda de que reina el orden, pero, con su figura de represión y de sumisión a un poder exterior a las comunidades, transformará total-

[25] *Ibid.*, p. 339.
[26] *Idem.*

mente la relación política entre los mismos hiaquis, así como la conciencia de su existencia propia.

En el reacomodo espacial que se da y del cual Pérez de Ribas está muy orgulloso, "los pueblos están dispuestos en muy buena forma, sin quedar ya un solo asiento vivo en sus sementeras, ni rancherías antiguas".[27] En esta reorganización del espacio es evidente que la antigua estructura política será totalmente deshecha por la nueva estructura espacial impuesta. En esta nueva situación hay más que un deseo funcional de eficacia en la evangelización. Se ve como una voluntad de marcar un rompimiento, entre el antes y el después; así Pérez de Ribas es testigo de lo difícil que es mudarse a otros pueblos, abandonando espacios, familias, recuerdos, lugares de culto, restos de los antepasados.

La imposición forzosa de la congregación en pueblos es pensada como un auténtico rompimiento con la tradición cultural existente, incluso llega a compararla, en términos europeos, a un cambio de patria y al exilio.

Por eso la resistencia de los hiaquis a esta "concentración" es tan fuerte y será fuente de posteriores dificultades que se resolverán sólo con las amenazas del vicario espiritual y las armas del Capitán.

La cristianización y el contacto con los españoles imponen nuevos modelos de comportamiento y de identidad: muchos hiaquis ya utilizaban caballos que el propio Capitán les había regalado como premio a su fidelidad; los demás que desearan uno tendrían que sembrar más para comprárselo, ¿cómo?: "apropiándose" de más tierras para obtener un excedente intercambiable con los españoles que "vienen a rescatar productos de la tierra", especialmente durante los malos años de otras regiones alejadas. Así la rica tierra hiaqui se volverá el centro de un próspero comercio.

El simbolismo negativo del cuerpo desnudo, implícito en el cristianismo, así como la diferenciación individual y social española marcada por el vestir, impulsaron a los hiaquis a sembrar más algodón. Pero aún más, el deseo de parecer y de representación que había sido una constante del guerrero americano los empujó –para poder conseguir su nuevo aspecto– hacia el exterior. Para satisfacer estas nuevas necesidades, los padres introdujeron ovejas para tejer lana, pero ello resultó insuficiente y así, para mostrar nuevas galas, "por ganar un vestido y más porque sea algo galano, dejan sus tierras y sus mujeres

[27] *Idem.*

y salen a veces cincuenta y más leguas fuera de la provincia a buscarlo con su trabajo".[28]

Nuestro indio labrador se inserta así, de manera insidiosa, en la incipiente economía norteña, y se va a los "reales de minas, donde los jornales del trabajo son más crecidos y "los vestidos para ello más galanos"; unos, con el tiempo, "se hacen a la vida entre españoles y quedan con ellos"; otros regresarán, pero la nación hiaqui, cristianizada y españolizada no es más que una sombra de lo que fue. La población está en franca disminución, y la antigua cultura, a escasos años de la reducción, empezó ya una larga agonía.

Bautismo y demografía

De la disminución poblacional, Pérez de Ribas da algunas indicaciones poco claras y manifiestamente evasivas –"ha disminuido algo"–. A pesar de todo, su texto nos permite esbozar una hipótesis sobre esta drástica reducción de la población. Ya no hay "8 000 indios de arco y flechas", sino alrededor de 4 000 vecinos, es decir, que a algunos años del contacto ya falta cerca de la mitad de habitantes.

Incluso es testigo, junto con sus compañeros, de esta terrible disminución: las "enfermedades han causado alguna admiración", y fueron a tal punto espectaculares, dice el santo padre, que pareciera "que quiere Dios disminuir estas gentes y llevar muchas dellas al cielo".

No hay ninguna reflexión sobre la naturaleza de la propagación de estas epidemias, incluso rechaza la idea expresada por algunos "hechiceros" indígenas, que ven en el contacto con los españoles la causa de la contaminación. Éstos atribuyen al bautizo el efecto de una especie de hechizo maligno, impuesto por los padres. Los santos varones están demasiado implicados en el gigantesco combate que organizan contra el demonio para no ver en la suspicacia indígena más que un razonamiento diabólico, que conlleva a una negación del bautizo, como lo manifiesta el propio texto, cuando cuenta que unas madres influenciadas por esos murmullos sediciosos satánicos dudaron en llevar a sus hijos a bautizar. Por otra parte, es evidente que semejante herejía tenía que ser radicalmente castigada.

Después de que se celebró el primer bautizo de párvulos en un pueblo hiaqui, "pervirtiendo el demonio, el ánimo de un indio hechi-

[28] *Ibid.*, p. 340.

cero mayo, que sin saberlo nosotros se entró en nuestra compañía [...] él sembró la doctrina diabólica muchas veces repetida de que el bautismo quitaba la vida a los niños y a los demás que lo recibían, corrió la voz".[29] Al día siguiente, al continuar con los bautismos, las madres "se habían retirado a sus milpas y montes con ellos, espantadas como mujeres de la plática del hechicero mayo, el cual se les había escondido y no lo habían podido coger".[30]

Claro está que nunca pudieron atrapar a tal brujo, puesto que, evidentemente, era el diablo en persona que había tomado el aspecto del mayo para dejar correr su veneno. Las autoridades indígenas, confusas o cómplices, prometieron que cuando regresara el padre tendrían listos a todos los niños faltantes para el sello de Cristo. El santo padre "se sintió mucho" por esta persecución satánica, pero acordó, después de un momento de reflexión, continuar hacia otro pueblo pues aún no era tiempo de regaños, castigos o inquisición. El relato deja ver una cierta complicidad entre todo el pueblo, que en realidad es lo que afligió al padre.

Para mí, no es indiferente que "ese brujo" fuera mayo, porque al principios de la cristianización también con ellos hubo muchas epidemias y muerte de párvulos, y si este relato tiene algo de real o es sólo una figura de retórica, en filigrana, deja ver un fenómeno real: la mortífera contaminación que acompaña a los españoles en América, aun a los sacerdotes de la Compañía.

Esta narración también contradice lo que unas páginas antes decía el autor acerca del absoluto aislamiento de esta nación hiaqui, si un brujo mayo (a los que se describe como los peores enemigos de los hiaquis) puede penetrar a ella tan fácilmente.

La desconfianza de una parte de la población no impidió que los religiosos prosiguieran su entrada; pero aunque "los caciques [estaban] muy conformes y gustosos de vernos en sus tierras" ya cundía "el pernicioso sermón y plática que hizo el indio hechicero como ponzoña de la serpiente infernal." Los santos padres entendieron el miedo de las madres "que aunque bárbaras amaban por extremo a sus hijos, y se veían amenazadas con la muerte de aquellos que aún las fieras aman",[31] quedaron satisfechas del celo de los "buenos caciques" que hicieron diligencias para "persuadir a sus gentes que no hiciesen caso de las mentiras y embustes de aquel mayo embustero".

[29] *Ibid.*, p. 308.
[30] *Idem.*
[31] *Idem.*

La muerte de los párvulos es vista con dolor por las comunidades, pero para el padre no presenta un problema mayor, aunque reintroduce en el relato un elemento de "realidad", cuando hace un balance de sus primeros meses de proselitismo: "quedaron bautizados en hiaqui como 4 000 niños de los cuales se llevaba Dios sus primicias al cielo".[32] Pero no hay que pensar sólo en el dolor de las madres a las que, para consolarlas, explica la felicidad de sus niños en el cielo, porque no hay duda de que "puestos allá en su divina presencia y viéndose de repente y de pura gracia, colocados en compañía de ángeles, los que salían de entre fieras y bárbaros que quedaban en poder de demonios, ayudarían con sus ruegos a sus parientes y nación".[33]

Mientras más se adentra el padre en el país hiaqui, bautizando a diestra y siniestra, más furioso quedó el demonio por "tanto número de almas de niños que iba Dios tomando por suyos", y decidió su muerte con la ayuda de unos hechiceros, mas los "buenos caciques" informados avisaron al padre que pensaban seguir adelante para que los hiaquis no creyeran que "de miedo y temor no entrábamos los padres a ellos, cosa que se pierde mucho de la autoridad que ha de menester el ministro de doctrina entre estas gentes".[34]

Los padres llegaron al pueblo de Torim, donde vivía la gente más belicosa del río, y no obstante, ganaron para la causa a uno de los caciques más importantes. No pasaría nada, pero Pérez de Ribas está bien consciente de que Dios fue quien estaba abriendo camino. Incluso los propios indios se convirtieron en los abogados del vínculo y de la amistad con los padres, y esto, añade, podría extrañar al lector. Por lo tanto explica: "lo que es más digno aquí de la particular providencia de Dios, en amparar esta empresa y no pasarlo en silencio, era que algunos de estos predicadores, no sólo eran gentiles sino sabía yo eran famosos hechiceros y con todo predicaban en favor de la ley de Dios".[35] Añade a esta reflexión el ejemplo clásico en los textos americanos de aquella época, de la figura profética de Balaam, quien no pudo maldecir al pueblo de Dios, Israel, mientras se acercaba a la tierra de Moab.

La presencia de Dios ejerció tal presión sobre estas regiones que, en cierta medida, los jefes indígenas, aunque algunos todavía gentiles, se pusieron a predicar y a profetizar: "reparé no pocas veces oyén-

[32] *Ibid.*, p. 316.
[33] *Idem.*
[34] *Ibid.*, p. 312.
[35] *Ibid.*, p. 313.

dolos en la singular providencia de Dios en mover corazones de indios que yo conocí por fieras y belicosas, predicar y exhortar a estos pueblos a que recibiesen la paz y la palabra de Dios que había ya llegado a sus tierras".[36]

Conclusiones

Dejaré aquí a los hiaquis, seres reales u objetos de una retórica sacra cuyo efecto hoy nos horroriza. Pienso haber mostrado suficientemente cómo los propios padres estaban tan conscientes de los efectos radicales que se proponían, y por lo tanto no pueden ser –como nos lo quieren hacer creer algunos– consecuencia de la política errónea de gente, a pesar de todo, "bien intencionada", o de un azar caprichoso y misterioso.

No hay aquí ninguna malicia individual o colectiva. Los evangelizadores del norte –o del sur– no eran monstruos, sino seres convencidos de que estaban allí para salvar de las garras del demonio a los desdichados bárbaros. Lo único que no podían saber es que eran tan sólo representantes de una civilización implacable y totalitaria: la nuestra.

Si hemos descubierto hoy el lado perverso de la cristianización como introducción implacable de la occidentalización, si de nuevo nos fascina este indio enigmático que no podía entrar en la historia más que muerto, no debemos olvidar que esta gigantesca empresa de destrucción y construcción de un Nuevo Mundo se reproducirá durante siglos en muchos otros espacios del planeta, y que probablemente hoy, a 500 años del Descubrimiento de América, este gigantesco etnocidio continúa bajo formas apenas disfrazadas. Y si tenemos, a veces, la impresión que se está acabando, es por falta de "indios" que blanquear.

---

[36] *Idem.*

7

Una predicación barroca

Algunos especialistas de la historia de la Iglesia piensan que en el siglo XVII existió un estilo particular de predicación desarrollado por los jesuitas, tanto en América como en las campiñas de la vieja Europa, donde la cristianización de los campesinos había sido bastante olvidada durante siglos. Nos encontramos así con esta extraña situación en la que se pueden comparar métodos y procedimientos de evangelización y predicación entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Evidentemente este modelo fue obtenido de la inmensa literatura que los jesuitas produjeron durante dos siglos, aunque hoy su unanimidad nos parezca algo sospechosa, no tanto sobre la validez del resultado de estos –a pesar de todo escasos– trabajos de historia de la predicación, sino más bien, sobre el lugar discursivo donde en efecto se desarrollan estos relatos. Y podemos pensar con cierta razón que éstos, modelo de la predicación, pertenecían a una especie de arquetipo, de intertexto que atraviesa el tipo de escritura que produce la Compañía y tiene a veces poco que ver con la realidad cotidiana de la obra misional.

Para ejemplificar esto, tenemos un caso en donde se ve claramente cómo el desarrollo cotidiano de la evangelización no corresponde con la narración que de ella se hacía pública en Europa. Cuando el jesuita Matteo Ricci, desesperado por no poder penetrar en el espacio chino, escribía al padre Girolamo Benci desde Nanchang, el 7 de octubre de 1595: "No me pregunte V.R. cuántas miles de almas he convertido", o cuando se dirigía al padre Giovanni Battista, desde Siouchou el 10 de diciembre de 1593: "Poenitet me patientiae, quaeos [labores] pertuli, poenitet etiam fructus in esterilissimo deserto..."* El

* "Me pesa la paciencia con la que soporté esos [trabajos], me pesan los frutos en el

sabio jesuita nos habla de evangelización real. Adriano Prosperi, quien proporciona estos datos, comenta: "Frases por el estilo no estaban desde luego destinadas a la prensa, se publicaban, en cambio, noticias tonificantes sobre los extraordinarios progresos del cristianismo en Japón o en China".[1]

Es así como tenemos que diferenciar con cuidado el relato de la evangelización de la práctica real de ésta. Muchos autores no han sabido ver la diferencia y por eso tenemos tantos de esos supuestos "estudios sobre la evangelización americana" que no pueden hacer otra cosa que *refuncionalizar* antiguos relatos hagiográficos.

Una vez marcado el principal peligro de un análisis superficial de las fuentes que nos permiten pensar un modelo de práctica real de evangelización de la Compañía, creo que podemos formular la hipótesis de que, en el caso americano por lo menos, parecería que sí hay algo de original y peculiar en la predicación de los hijos de san Ignacio.

Hay una constante en todas las misiones realizadas en los siglos XVII y XVIII por los miembros de la Compañía, ya fuera en las regiones más "silvestres" de la vieja Europa o en ultramar. Es ante todo la preparación metódica, el carácter militar de una acción realizada por gente que se consideraba a sí misma –como ya lo hemos subrayado anteriormente– como los soldados de Cristo, envueltos en una guerra a muerte contra el enemigo del género humano. A las órdenes del capitán Jesús, con la benévola ayuda del dios de las batallas, veían a su acción como parte de una estrategia contra el diablo, en la cual la menor debilidad podía provocar catástrofes apocalípticas.

Este estilo militar de la acción misionera no se acompaña de la discreción del seguidor, sino más bien se asemeja al espectáculo rimbombante de las entradas reales medievales y renacentistas en las buenas y fieles ciudades del reino.

Ese gran espectáculo, porque realmente lo era, se consideraba necesario porque la predicación era más un llamado al *pathos* que a la razón, al miedo, que a una esperanza seráfica; quería impresionar más que convencer. El misionero entró a la lucha sin temor, con violencia, llevando un proyecto de sociedad que quería imponer a toda costa, y que nada ni nadie podía contradecir. Por eso tenía que modificar completamente el conjunto de la cultura autóctona, sus hábitos de vivienda, sus maneras de vestirse, de relacionarse, de sentir, etcétera, con el

desierto esterilísimo".

[1] Adriano Prosperi, "El misionero", en Rosario Villari, *op. cit.*, p. 222.

cómodo pretexto de que todos los usos y costumbres anteriores eran diabólicos o por lo menos estaban muy contaminados por el contacto inmundo.

En ningún momento les importó provocar "traumas" históricos o culturales; al contrario, si había una fuerte resistencia, ¡mejor!, pensaría jubiloso nuestro santo varón, pues se trataría de la prueba de que allí estaba emboscado el demonio y no quería salir. No hay argumentación posible contra esta lógica sin falla.

Los acontecimientos más atroces, las epidemias más terribles eran siempre "previstas" y no provocaban duda en su espíritu, sino al contrario. Ello explica la constancia, la firmeza y la dedicación de dichos varones en esas lejanas partes del nuevo orbe. No sólo no les importó provocar "traumas", como cuando destruyeron los objetos sacros, los "ídolos" y los lugares de culto autóctonos, incluso utilizaron este simbolismo para demostrar, al contrario, que no pasaba nada, porque esos dioses no eran tales, sino sólo embustes demoniacos.

La literatura jesuítica sobre las grandes "extirpaciones de idolatría", producidas en Perú en el siglo XVII y durante las cuales se lucieron los hijos de san Ignacio, muestra cómo en su predicación utilizaban el culto tradicional de los huacas para insultar y provocar a los neófitos y traumatizar verdaderamente a los indígenas. Este insulto a la memoria indígena –condenada para siempre al castigo infernal– inherente a la cristianización, iba a la par, en el mejor de los casos, con la recreación de un pseudo pasado indígena escrito en la lógica occidental. Esta nueva historia estaba destinada no al uso indígena sino al conocimiento occidental. En las narraciones en México tenemos el ejemplo de estos intentos retóricos que se han querido ver como "relatos indígenas de la Conquista", en Perú, en el del "inca" Garcilaso de la Vega que pretende realzar un monoteísmo incaico precursor del cristianismo, para opacar una realidad politeísta mucho más rica, compleja y difusa. En otro trabajo he analizado detenidamente las consecuencias y el porqué, así como la necesidad fundamental de estas constituciones discursivas "indígenas".[2]

A cada momento aparece la idea de que los religiosos son los representantes de una cultura superior, jerárquica, razonable y coherente que debe reemplazar, sin remisión posible, las creencias, prácticas y ritos de sus feligreses. Para penetrar rápidamente en este mundo

[2] Guy Rozat D., *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava, 1993.

complejo y original, producto de acumulaciones culturales milenarias, utilizaron medios espectaculares y un arma eficaz: el miedo.

Los grandes desastres naturales como temblores, epidemias, muertes súbitas, fueron utilizados inmediatamente para fines pastorales y, en general presentados, siguiendo en esto una larga tradición de la hermenéutica cristiana, como castigos que Dios en persona mandó para la conversión de los indios bárbaros.

El empleo del miedo obedeció a una estrategia claramente definida cuyo objeto fue lograr una transferencia de poder hacia el religioso, para así establecer una nueva unión política y una organización social diferenciada jerárquicamente.

El temor se utilizó con una intención pedagógica bastante clara, impuso un nuevo modelo de conducta personal y social, pero este miedo tenía que ser manejado y dosificado sutilmente, porque si el efecto buscado era atemorizar, no se pretendía alejar a los futuros fieles sino al contrario, provocar la búsqueda de un sentido a la angustia naciente y convencerlos de que su remedio estaba en poder sólo de los misioneros, y no de los agentes culturales tradicionales que aparecen en el relato de estos "testigos", marcados con un signo negativo como brujos o hechiceros.

Los predicadores iban directamente al lugar de su misión, la descripción de estos viajes fue parca cuando no sucedió nada extraordinario. Pero incluso en este caso es notable la voluntad de alcanzar la meta lo más rápidamente. No debían ir a saludar a nadie, ni visitar españoles en su camino hacia las misiones para no estar inútilmente detenidos.

En vísperas de que el futuro misionero partiera hacia su cometido, la última preparación era muy seria: ayunos, oraciones, penitencias, confesión total, etcétera. Esto le permitiría alcanzar el estado de santidad que necesitaría para el enfrentamiento cósmico. Sus amigos y superiores, al despedirse uno por uno de él, no escondían sus patéticos y dolorosos sentimientos, como si no fueran a verlo de nuevo, como si se marchara hacia el sacrificio supremo. Y en efecto, algunos morían en la plenitud de su acción apostólica, ornados con las palmas del martirio. La formación intelectual de los misioneros era bastante seria y coherente, muy necesaria en consideración con los fines deseados, y los peligros del combate para el cual se preparaban. Ellos, al igual que sus superiores, sabían que a cada instante se iban a tener que enfrentar directamente con el demonio, que podía aparecerse en persona o por medio de diversos súbditos. Mas la clave predominan-

te de la formación era la conciencia de lo inevitable del enfrentamiento directo con él.

En la conversión de los indios mayos se encuentran algunos de los elementos arquetípicos del relato jesuítico de la evangelización, pero otros son nuevos y adaptados a las circunstancias:

Evidentemente que intervinieron "particulares impulsos del cielo para escoger" al padre Pedro Méndez, antiguo misionero de Sinaloa que había adoctrinado a los ocoronis, fundado la cristiandad de los tegüecos y que a los 70 años, "por estar quebrantado de salud", había sido llamado a México por sus superiores para que "tomase algún alivio o descanso". Una vez aquí recibió de su provincial la propuesta de irse de nuevo, pero esta vez a la región mayo: "él aceptó como dispuesto y ordenado del mismo Dios". Poca preparación necesitó el insigne anciano. Después de haber pasado 24 años en Sinaloa, sabía sus rutinas e hizo el viaje de "300 leguas y con toda diligencia llegó a ella, y no viendo la hora de verse en el río de Mayo para ayudar a aquellas pobres almas que lo esperaban".[3]

Para alcanzar rápidamente a su futuro rebaño "puso tanto fervor en su partida de la villa y nuestro colegio de Sinaloa, que no dio lugar a que lo viesen y diesen la bienvenida los padres que estaban en sus partidos y le amaban y veneraban como a padre y compañero tan antiguo en aquellas misiones".[4]

El padre Méndez no entró sólo con su báculo y armado de la palabra divina:

> el Capitán también (como facción que tanto encomendaba el virrey) quiso entrar en compañía del padre, para dar asiento a naciones a quienes había cobrado amor y ellos lo han ayudado en las empresas que se le habían ofrecido. Y así con presteza hizo preparar 30 soldados y caballos de armas por estar aquella nación en fronteras de gentiles y partieron todos en buena compañía al río de Mayo donde fueron recibidos.[5]

El Capitán ya había avisado a los mayos de la llegada del padre "que les había de enseñar la palabra de Dios y quedarse con ellos de asiento para bautizarlos y hacerlos cristianos como deseaban". Y aunque una hambruna asolaba la región los indios se congregaron en los

[3] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 238.
[4] *Idem.*
[5] *Idem.*

lugares señalados por aquél por ser allí sus futuros lugares de asiento. Pérez de Ribas toma de una carta del propio padre Méndez el relato del encuentro.

Antes de llegar al primer pueblo asentado al borde del río, los españoles bautizaron, o más bien exorcizaron a éste, y lo llamaron de la Santísima Trinidad. Salieron al encuentro del séquito español

> 400 indios con sus mujeres e hijos, adornados la cabeza con mucha plumería de varios colores que tienen y nos recibieron con alegría. Tenían cruces levantadas por los caminos que cierto nos hacía derramar muchas lágrimas de devoción. Levantaron arcos aunque no triunfales, pero cierto que declaraban bien el triunfo glorioso que Cristo Rey de Reyes y Señor de Señores alcanzaba de sus enemigos. Salían grandes correrías de gente de a caballo y de a pie [...] tenían sus enramadas, hechas al modo de iglesias donde se habían de bautizar los párvulos.[6]

El cortejo religioso-militar recorrió sin problemas la región mayo que congrega siete pueblos y además se contó a los indios, "cuidando [el Capitán] que los que se contaban en un pueblo no se contasen en otro", mucha población estaba ausente, buscando comida en el monte debido a la gran hambruna que reinaba.

En lo espiritual fue todo un éxito: "en los primeros quince días bauticé 3 100 párvulos y 500 adultos, sin otro gran número de viejos y viejas que he bautizado; otros párvulos y adultos que después de bautizados se han muerto son más de otros 500, yéndose en breve a gozar de N. Señor, con grandes prendas de su salvación".[7] Para aprovechar la congregación de gente, y a pesar de sus achaques, el venerable anciano se dedicó a bautizar, casar, etcétera. Los antiguos nexos poligámicos fueron desbaratados.

En lo físico la mayoría abandonó su antiguo aspecto: "es de gran consuelo verles estar en la iglesia quitándose los unos a los otros las orejeras [...] ellos mismos me pidieron se querían cortar el cabello y hacer la coleta, como esos otros cristianos de por allá".[8] Y así, al poco tiempo, estos indios junto con sus caciques fueron bautizados, "están con grande devoción y asistencia a las cosas de Dios Nuestro Señor,

---

[6] *Ibid.*, p. 239.
[7] *Idem.*
[8] *Ibid.*, p. 240.

por todas las casas oigo rezar de noche; misa no la pierden por ningún caso [...] andan ya muy obedientes".[9]

A esta carta del santo Padre corresponde una del Capitán, en donde el caballero cristiano cuenta cómo prosiguió la entrada en territorio mayo buscando comida y cómo "dos caciques de la tierra más adentro" vinieron a verlo para pedirle también la presencia de los padres en su región, y añade una frase terrible, demostrativa de la situación real que se estaba viviendo: "éstos con muestras de mucho sentimiento me dijeron, primero nos acabaremos todos que lleguen a bautizarnos los padres". Otros pueblos informados de la entrada del militar bajaron y pidieron ayuda, particularmente los nures bien conocidos de él, "porque ha más de 6 años que me dieron la paz y obediencia y están muy barbechados para sembrar en ellos la divina palabra y llevar adelante el santo evangelio".[10] Este auxiliar fundamental de la evangelización demandó más operarios porque "las mieses prometen frutos muy colmados, el Señor los lleve a sazón".[11]

Se ve claramente cómo en la penetración del territorio mayo está muy lejos del arquetipo que esperaba que los santos padres entraran con esa pobreza evangélica en territorios desconocidos: generalmente de a dos, con un gran crucifijo al cuello, el hábito amarrado con una cuerda, sandalias abiertas y una petaca ligera con pocas notas para sus sermones, algún libro santo, su breviario y objetos de culto para distribuir, apoyándose sobre su báculo de peregrino. Esta contradicción es clara cuando se hace un paralelismo entre la descripción del entusiasmo del padre Méndez y finalmente la de su entrada a la región mayo.

El cortejo entró en el río Mayo en un momento de desmoronamiento social y económico, en plena decadencia cultural, padeciendo hambruna y epidemias; los mayos, desorientados, contaminados culturalmente por el contacto español, estaban listos para aceptar la reducción en pueblos y reconocer la sumisión política total que representa el entregarse al padre y al Capitán.

La primera tarea evangélica que desarrolla el padre Méndez en cada pueblo es el bautizo de párvulos, por la extrema urgencia en la cual se presenta el misionero: hambre y epidemia. En la obra del padre Pérez de Ribas es significativo que casi todas las menciones de bautizos de párvulos están acompañadas de informes del fallecimien-

[9] *Idem.*
[10] *Ibid.*, p. 241.
[11] *Idem.*

to de estos recién nacidos, y son innumerables los relatos de bautizo *in articulo mortis* de los enfermos que los santos padres encontraban en su camino, o que se les presentaban. Hay aquí un sentir que se nos escapa, porque nuestra modernidad buscaría más bien aplacar epidemias, conseguir medicamentos, mientras que en estos textos estamos inmersos de plano en un gigantesco movimiento de "rescate de ánimas"; antes que a la muerte había que arrancar a estas pobres almas al demonio. Por esta tarea fundamental los santos padres se desplazaban a veces muchos kilómetros para ir a salvar un alma en peligro de muerte, arriesgando incluso su propia vida. Por lo menos así lo afirma Pérez de Ribas.

Los adultos no eran bautizados en el primer momento, exceptuando casos graves de enfermedad o por avanzada edad. Pérez de Ribas aprovecha que toca el tema para dejar bien claro, haciendo referencia a las críticas sobre la validez de ciertos bautismos a veces apresurados y "los bautismos desta gente no se hacen tan de tropel como algunos piensan, ni se les administra, ni ellos lo reciben a ojos cerrados, sin entender lo que reciben y a lo que quedan obligados, sujetándose a la Ley de Cristo N.S.".[12]

A los adultos deseosos del bautismo se les aceptaba sólo si estaban de acuerdo para previamente reorganizar su estado matrimonial, lo que a veces provocaba serios problemas y mucho recelo de parte de los hombres obligados a tener una sola mujer y para siempre, y a las mujeres que de repente se encontraban sin marido y con carga de niños. En todo caso este reordenamiento matrimonial probablemente provocó tensiones y desorganización en las relaciones de parentesco y de alianza que los matrimonios poligámicos habían establecido.

Al igual que en Europa en la misma época, en el Nuevo Mundo el tiempo fuerte de la predicación era la Semana Santa, periodo muy favorable para la culpa y por lo tanto para la imposición de la noción de pecado a los indios. Pérez de Ribas recuerda con emoción a estos grupos de recién convertidos que lloraban por sus pecados, ¿quién sería tan cruel para condenar y crucificar a Cristo otra vez? En esta temporada la predicación se organizaba alrededor de una dramatización del relato de la pasión, era el momento que la pedagogía del miedo podía desplegarse sin problemas, con la ayuda de telas pintadas, de retablos expresivos, o de otras representaciones teatrales. Con un estilo impactante y directo había que infundir a la vez en estas almas bárbaras el temor a Dios, la presencia del demonio y la noción de pe-

[12] *Ibid.*, p. 243.

cado. Quien peca es un criminal social, pues en la idea de responsabilidad colectiva que imperaba en aquella época, el castigo divino del pecado recaía sobre la colectividad y como no había posibles inocentes, la colectividad debía protegerse, y por lo tanto denunciar, acusar e incluso castigar a los penitentes y obligarlos a autodenuciarse y pedir humildemente el perdón y el castigo que se merecían.

En la entrada al país mayo, Pérez de Ribas recuerda el gran momento de la primera Cuaresma "declarándoles en varias pláticas la significación de aquel tiempo santo y lo que la santa Iglesia celebra en él".[13] Su insistencia en estas fechas enfatiza particularmente el precepto de la confesión anual que obliga a todos los cristianos.

Los neófitos no traicionaron la confianza del padre Méndez y participaron de la gran limpieza colectiva que se pretendía con la confesión general; cada indio inventaba su método personal para recordar sus pecados. Esta campaña de confesión fue todo un éxito:

> detúvose el padre 15 días en cada pueblo para concluir las confesiones, y no se vaciaba la iglesia a todas horas de gente, de suerte que se maravillaban del fervor de los nuevos cristianos [...] era de ver el cuidado con que andaban todos los que se habían confesado, haciendo disciplinas del cáñamo que ellos tienen de la planta del mezcal, para salir en la disciplina y procesión de sangre. Esto se hacía en acabándose las confesiones en cada pueblo forjando las rosetas o de agujas quebradas o de espinas del monte hincadas en unas pelotitas de cera, no quedando ni viejo, ni mozo, ni principal, ni macehual que no se disciplinasen. Salían con mucho orden en procesión de 200 en 200 con innumerables luces [...] servían de hachones, ramos de pitahaya, palo de monte que seco arde como tea y con ellos resplandecían aquellas plazas y campos. Y bien se puede entender que Dios recibiría a la voluntad de estos pobres indios porque era tal esta acción que a los muchos gentiles que concurrieron los tenía admirados y movía a la compunción.[14]

En este fresco edificante que nos pinta Pérez de Ribas encontramos la apoteosis místico-religiosa que en la vieja Europa también marcaba a la predicación de los jesuitas en las misiones de Cuaresma que éstos ejercitaban en las regiones más apartadas.

---

[13] *Idem.*
[14] *Ibid.*, p. 244.

Sería útil contar con más información sobre el desarrollo de esta primera cuaresma vivida por los grupos mayos, y un buen apoyo pueden ser los testimonios jesuíticos de la misma época que describen las cuaresmas europeas en regiones de misiones, para así entender el efecto de la predicación en país mayo. Una cuaresma bien lograda terminaba siempre con confesiones generales, seguidas de procesiones nocturnas con luces prendidas, con filas de niños y niñas, jóvenes vestidos de blanco con coronas de espinas, descalzos, calaveras o crucifijos en mano. Espectáculo desgarrador el de esta cristiandad temerosa recitando el *miserere* o gritando misericordia:

> Otro grupo venía después, el de los penitentes adultos vestidos también de blanco, descalzos, unos disciplinándose con látigos, otros cargando pesadas cruces sobre la espalda, con cadenas, coronas de espinas y bolas de hierro; algunos con la soga al cuello caminaban con los brazos en cruz sosteniendo calaveras o huesos humanos; por fin otros arrastrándose sobre sus rodillas. Otras personas levantaban muy alto los retablos de los santos que cargaban alrededor de los cuales se agrupaban grupos de cantantes. Llegando a los cruceros en un silencio sepulcral, un misionero gritaba muy fuerte: –¡Pecador que estás en el pecado, recuerda que esta noche puedes ser sepultado para siempre en el infierno!–, a lo que el coro respondía: –¡Señor Dios, misericordia!–. Se tocaba una campana para que todos imploraran al unísono la misericordia divina. En ciertos lugares escogidos de antemano la procesión se paraba para cortos sermones de penitencia [...] para que fueran realmente penitenciales, era necesario que las procesiones duraran mucho tiempo [...] lentamente, las hay hasta de 6 horas.[15]

Parece ser que eran espectaculares los resultados de esta dramatización religiosa colectiva, organizada por los padres y que la comunidad se daba a sí misma.

En la predicación del siglo XVII, y particularmente en la jesuítica, había toda una concepción del espectáculo que se daba con la benevolente actuación de los neófitos americanos para el conjunto de la comunidad, en la cual –todavía en esos entonces– quedaban bastantes irreductibles. Esta concepción de una religión espectacular recibía el apoyo de las autoridades, de tal manera que cuando se man-

[15] Eugenio Dos Santos, "Les missions des temps modernes au Portugal", en *Histoire vécue du peuple chrétien*, Jean Delumeau (dir.,) Toulouse, Privat, 1979, t. I, p. 449.

daba fundar una nueva misión aquéllas regalaban la imprescindible campana, los instrumentos de música, la vestimenta sacerdotal y del altar, estatuas o imágenes pintadas en lienzos e incluso se les llegó a regalar retablos dorados mandados por la propia reina doña Margarita de Austria, madre de Felipe IV.

La teatralidad de la entrada en el país mayo es evidente, con la presencia de soldados y de caballos, aquéllos con armas de fuego, y de todo el séquito real del Capitán, integrado por mulas, sirvientes, arrieros. Verdaderamente se trata de un pequeño ejército que penetró en dichas regiones para establecer una nueva relación de fuerza y poder.

En diversas ocasiones Pérez de Ribas describe distintas entradas en otras regiones, y si bien es cierto que no tienen todo este despliegue militar, muchas veces una pequeña escolta acompaña al padre, aunque él, por su parte, tiene su propio séquito, como es normal en un personaje de su importancia. Éste iba acompañado de niños y jóvenes cristianizados y "aculturados", es decir, europeizados en los colegios jesuíticos. Estos niños desarrollaban tareas menores de la evangelización o ligadas al culto, también son cantores o músicos y repetidores de las verdades elementales de la fe que enseñan a los otros niños en forma de canciones.

A veces el Padre lleva consigo también indios amigos, cristianos confirmados o neófitos ya adiestrados en tareas especializadas para la construcción o la decoración de iglesias o de una casa confortable.

Todo este pequeño séquito estaba estrictamente jerarquizado y su apariencia exterior tenía que impresionar a los no-cristianos y mostrar la importancia del personaje que llegaba. Cuando los guazapari se rebelaron contra la presencia de los padres y los sitiaron en su casa, vemos ahí al padre Julio Pascual y a su compañero el padre Manuel Martínez, pero también –nos dice Pérez de Ribas– "a nueve carpinteros y oficiales de la obra de la iglesia que pensaba edificar y ocho indiecillos cantores que servían en la iglesia".[16]

Las fiestas litúrgicas eran siempre festejadas con música, coro, y un gran despliegue ceremonial cuya finalidad era la de impresionar a los indios. Pero lo que a su vez conmovía a los españoles era la facilidad y singular entusiasmo con la cual estos neófitos aceptaban las disciplinas de sangre. Es evidente que se debía no sólo por su conversión y la contrición de sus pecados, sino que vemos prorrumpir en el

[16] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 259.

relato una vieja tradición americana, que falta en gran parte por esclarecer: la de un trabajo sobre el cuerpo.

Para terminar este intento de caracterizar esta particular pedagogía misional, me gustaría recordar por qué el "endiablado" Nacabebo se volvió el protagonista del sacrificio del padre Tapia, primer mártir de Sinaloa. El anciano Nacabebo se resistía a la predicación, y no solamente no entraba a la iglesia y continuaba celebrando sus antiguos ritos en las sementeras, sino que además argumentaba su desconfianza hacia estos padres que pretendían cambiar todos sus usos y costumbres y se inmiscuyen en lo profundo de su ser. Dice Pérez de Ribas que el buen padre intentó razonar con él, persuadirlo, durante más de un año, tratándolo con suavidad, pero sin provecho. Siguieron "las pláticas del endurecido indio, hasta que el alcalde mayor, entendido el caso, envió por él y habiendo averiguado sus delitos y cuán culpable estaba lo mandó azotar".[17] Evidentemente "no sirvió de enmienda este castigo, antes más obstinado y poseído por el demonio acabó de determinarse a dar la muerte al padre Gonzalo de Tapia".[18]

Esta anécdota descrita por Pérez de Ribas con suma parquedad, resume el estilo autoritario y firme de la predicación del siglo XVII. Ya no hay dudas ni tiempo para las sutilidades lascasasianas: la firmeza es la regla. Los españoles, en general religiosos y militares, se erigieron en castigadores, en promotores de una pedagogía del miedo que, en la desestructuración cultural y social imperante en estos grupos indígenas del siglo XVII, tuvo efectos rápidos y definitivos para acabar con la "anterior indianidad" e imponer la cristianización.

La tarea del soldado de Cristo no aparece en el discurso jesuítico sólo como mera evangelización, como podía suceder en ciertos textos franciscanos del siglo XVI temprano; aquí la tarea del jesuita es más compleja, trabaja –como lo afirma siempre Pérez de Ribas– para las dos Majestades, cuyos poderes se conciben como unidos en la lucha contra el demonio.

La tarea de los sacerdotes es más compleja:

> los cuales por este tiempo trabajaban como ambidiestros, porque no sólo ponían las manos y atendían a lo espiritual de las almas, sino también a lo temporal y político. Que no se puede negar, que ayudado lo uno a lo otro, por ser la composición del hombre de

[17] *Ibid.*, p. 50.
[18] *Idem.*

> alma y de cuerpo y medio espíritu y medio barro y tenerle operaciones del alma en esta vida, dependencia de los del cuerpo y su disposición y concertada ésta, se sujeta con más blandura el hombre a la observancia de la ley de Dios.[19]

No hay duda de que Pérez de Ribas está muy orgulloso del efecto producido por la predicación de sus hermanos cuando escribe:

> en lo político viven como españoles en sus casas muy en orden de calles y limpieza en ellas; en los vestidos hombres y mujeres cubiertos todo el cuerpo. En sus convites y fiestas del pueblo y de casamientos de sus hijos, sus mesas concertadas y con división de hombres y mujeres, enramadas que hacen aparte y con atención que sirvan varones a varones y mujeres a mujeres y con modestia exterior y compuesto [...] Los varones han ya aprendido varias artes, algunos a escribir, otros a pintar y otros oficios [...] en las fiestas un juego de cañas a caballo [...] y con esto dejaremos a la nación Tegüeca y pasaremos a lo que se sigue donde hallaremos otros semejantes triunfos de la ley evangélica.[20]

[19] *Ibid.*, p. 196.
[20] *Ibid.*, p. 199.

8

Defensa e ilustración del indio

El libro VII es un alegato en pro del trabajo del mismo Pérez de Ribas, en el cual el autor intenta defender no sólo el relato de las obras, sino también la labor en sí de la evangelización. Interesante punto de vista historiográfico en el cual la verdad del relato se constituye al mismo tiempo que la verdad de lo relatado, y una y otra se garantizan y explicitan, de manera inseparable.

Lo que él quiere –como lo ha afirmado a lo largo de su texto– es que "se conozca cuán plenamente es el glorioso empleo de la predicación evangélica entre estas gentes". Tal vez esa reiteración no sea tan sólo eso, sino más bien un llamado a un lector especial; si la obra es un testimonio para un gran público, como lo podría ser la literatura jesuítica de la época, este último capítulo parece destinado más a sus pares y sobre todo a los jóvenes que fueran "tentados" a dedicar su vida a estas tareas lejanas, es decir, hay un aspecto propagandístico que, aunque circunscrito en el ámbito teológico-religioso, es muy claro cuando intenta establecer con seriedad lo que se puede esperar como recompensa de estos santos trabajos en el cielo. Su juicio es contundente: aunque las predicaciones se hagan en medio de bárbaros y gente fiera, no son menos felices "ni menos abundantes de frutos espirituales que las que se emprenden en otras naciones de nombres más ilustres y nobles en el mundo.[1]

Dignidad de la evangelización americana

Con dicha afirmación compara, en dignidad, las tareas evangélicas en los desiertos americanos y en las grandes culturas asiáticas. Pero so-

[1] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 439.

bre todo responde a las críticas que hacían ciertos autores protestantes antijesuitas, así como otras órdenes religiosas, que los acusaban de emplearse, buscar y escoger "solo las gentes y repúblicas de lustres, ricas y poderosas" –como China y Japón– para su predicación. Se denunciaba así un afán de poder, de prestigio y de riqueza muy alejado de la humildad y pobreza evangélica que profesan los simples soldados de Cristo.

Pérez de Ribas respondería que esa afirmación era una calumnia, porque los padres de la Compañía también estaban en esas lejanas regiones que "eran las más poseídas del demonio de cuantas había en el orbe", así como en "las misiones que hacen los hijos de la Compañía a pueblos pequeños y aldeas y de gente ruda, en Europa",[2] sin olvidar visitas a las cárceles y hospitales en las ciudades europeas.

La primera parte de su libro VII la consagra a demostrar que la evangelización de estas naciones bárbaras y fieras no sólo es digna del trabajo y los sacrificios que tanto la Compañía como el poder real han invertido en ellas, sino también que sus operarios, en la jerarquía de méritos terrenales y celestes, son igualmente dignos que aquellos que se desempeñan en partes del orbe más nobles y más ilustres. El hecho de que tenga que repetirlo en forma tan detallada al final de su libro, después de haberlo dicho un gran número de veces, me parece que es la marca de algo importante y de las dificultades que siente el autor para convencer a su público.

Es evidente que esta defensa es en cierto sentido obligatoria, si consideramos que este libro –como lo manifiesta él mismo– está destinado en primera instancia a los futuros y esperados operarios de las misiones de la Compañía, y como un reporte y una defensa de la obra realizada frente a sus superiores y a la jerarquía romana. Sin olvidar el papel de propaganda en la santa guerra que se hacen entre sí las diversas órdenes religiosas para mostrar a la opinión de la época quién hace más, quién es más santo, quién es más querido de Dios, o quién inspira más temor al demonio. La existencia de esta jerarquía se demuestra en la eficacia y la omnipresencia divina que se lee en estos textos, por las múltiples intervenciones celestiales de la virgen, los ángeles, los santos, milagros varios, o también por las reacciones o la estrategia defensiva adoptada por sus contrarios demoniacos.

[2] *Ibid.*, p. 409.

De las capacidades del indio

Es bastante interesante que a mediados del siglo XVII un autor jesuita como Pérez de Ribas tenga que aclarar –en su capítulo II– que va a examinar "la capacidad destas gentes bárbaras para recibir la doctrina de nuestra santa Fe". Quienes pensaban que, con las polémicas de la primera mitad del siglo XVI, los coloquios de Valladolid y algunas bulas papales se había reconocido definitivamente la capacidad plena y entera de los indios para ser incluidos en el programa de rescate espiritual, tuvieron que revisar sus juicios y repensar el lugar real donde se desarrollaron estas polémicas político-religiosas del siglo XVI.

Si se considera "la corta capacidad" mostrada por estas naciones y explicitada en sus "bárbaras e inhumanas costumbres, sin género de policía, de repúblicas, ni de reyes, ni de gobierno", se puede dudar efectivamente que hubiera muchos frutos que esperar de la doctrina predicada a estos casi hombres silvestres.

Pérez de Ribas responde afirmativamente a esta cuestión. Así es el juego, porque si no, tampoco se debería predicar a los rústicos, a los aldeanos de las campiñas europeas y añade que cuando el Cristo redentor mandó a sus apóstoles a predicar el evangelio no hallamos "que exceptuase nación chica, ni grande, alta ni baja, de las que pueblan el orbe" e incluso los primeros que recibieron las primicias de la predicación y buena nueva del evangelio en el mundo fueron "no escribas y sabios sino pastores criados en guardar ganado: gente que sabemos su rusticidad y que su vivienda es en los campos como nuestros indios. Y no saben letras, ni entienden más que criar corderillos y traer su zamarras y cayados".[3] Para ese fin la bondad divina "despachó un ejército de ángeles sabios y grandes de su corte" y lo que enseñaron los ángeles a estos rústicos "es lo que hoy los ministros de la Fe enseñamos a nuestros bárbaros catecúmenos".

La comparación entre campesinos e indios no ha sido examinada con todo el cuidado que nos parece merecer. Los padres, como los oficiales de la corona y en general todos los agentes del poder español y la mayoría de los emigrantes europeos, trataban con mucha altivez a sus conciudadanos campesinos en España, así como a sus indios encomendados, si los llegaban a tener. Si el indio era una criatura del demonio, los campesinos siervos, que durante siglos lucharon por su liberación o sencillamente para sobrevivir a la renta feudal, también fueron considerados como otras tantas criaturas diabólicas que había

[3] *Ibid.*, p. 410.

que apalear y castigar con firmeza, e incluso matar si era necesario para imponer el reconocimiento de la superioridad natural de algunos elegidos de Dios.

Según las circunstancias, el occidental de "las clases subalternas" en América tenía dos opciones: 1) que se identificara con la superioridad y belleza natural "de lo Occidental" y se sintiera racional y por encima de aquellos pobres indígenas, a pesar de su mediocridad social real en la sociedad novohispana; 2) o fundirse en lo indígena (con toda la ambigüedad que esto puede comportar) como lo harían muchos –ejemplo mítico si no real fue Gonzalo Guerrero– o como centenas de campesinos franceses y soldados transplantados a Canadá por una colonización aristocratizante y neofeudal, quienes, escapando a todo control social jerárquico, se esfumaron y desaparecieron en el bosque para asimilarse a la vida indígena. El retrato hecho por el padre jesuita acerca de los cinco soldados que permanecieron en la villa de San Felipe es otro ejemplo de una opción momentánea, en ese caso de identificación personal a una situación intercultural violentamente conflictiva.[4]

Pérez de Ribas termina su exposición diciendo: si fuese así (que no se debe predicar a bárbaros y fieras) tendríamos que censurar al mismo Cristo que se paró detenidamente a enseñar a "una samaritana, mujer baja e idiota y aun de tan mala vida como los indios", porque "es una verdad que quiso, mandó y enseñó Cristo N.S. que se predicase a rudos, ignorantes y de grosera condición y estado que fuesen".[5]

Si esta justificación hubiera sido sólo retórica, es probable que el autor habría detenido ahí su argumentación, pero además de esa necesidad formal, el santo padre hizo mucho esfuerzo para convencernos de que además estas naciones bárbaras no eran del todo irracionales y por lo tanto no estaban tan cerca de la animalidad como lo proponía, en su época, parte del discurso sobre América, o como lo pretenderían autores del siglo XVIII, como por ejemplo Cornelius de Paw.[6]

El padre Ribas parte de una afirmación tajante: la "corta capacidad" del indio del norte. No es tanta que no le sea posible entender "el concepto que pide Cristo de su santa Fe"; y si bien es cierto que

[4] *Ibid.*, p. 32.

[5] *Ibid.*, p. 411.

[6] Cornelius de Paw, autor ilustrado del siglo XVIII, "*Réflexions Philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, 2 vols., Berlín, G.J. Decker, 1768-1769. Clavijero, en su *Historia antigua de México*, pretendió rebatir los juicios parciales de de Paw sobre la naturaleza de América y de los americanos.

"los hallamos en un estado y capacidad suficiente para condenarlos justísimamente por pecados y maldades que cometan contra la ley natural", esto no significa que no tengan algún juicio. Ellos mismos, afirma, eran capaces de hacer burla del indio mentecato o del que tuviera falta de entendimiento; en la guerra –él es testigo– utilizaban estratagemas y trampas, se coordinaban, hacían discursos, todo lo cual demuestra, al contrario de lo que se piensa, que eran particularmente inteligentes. Y esto sin mencionar la fabricación de armas eficaces y bien labradas, o que no empleaban el hierro, o no practicaban el arte de la agricultura, sino sistemas de riego complejos o algunas técnicas de conservación de semillas, etcétera; además de que sus mujeres hilaban y tejían de manera vistosa y elegante.

El santo padre puede afirmar que "tenían suficientes capacidades estas gentes", como lo muestran sus costumbres; aunque "tengamos que reprenderlos sobre algunas, la mayoría son respetuosos y observan las leyes comunes sin necesidad de tablas de leyes escritas", e incluso dice que tenían alguna idea, aunque confusa, de la inmortalidad del alma. Añade que si "sus almas tenían tantas capacidades, antes de ser barbechadas y cultivadas ¿qué sería hoy que reciben la doctrina del Evangelio, enseñanzas, pláticas, catecismos y cuando sus hijos aprendan a leer y escribir nuestros caracteres y leer en sus lenguas trataditos de doctrina cristiana que se escriban en ella?"[7]

En este capítulo el lector moderno puede preguntarse si esta "defensa del indio" puede llegar a ser el esbozo de un discurso sobre el otro, la manifestación de algún deseo de conocerlo o una especie de discurso antropológico embrionario; mas al revisar el siguiente capítulo uno se da cuenta de que no se trata de antropología sino de teología.

Corona del martirio y sentido de la muerte

Cuando recuerda que antes de la evangelización estas naciones se mataban unas a otras en sus guerras, sin perdonar siquiera a niños y mujeres, y que esta actitud bárbara los llevaba incluso a sacrificar humanos para comérselos como parte principal de fiestas y bailes tradicionales, no se trata de un intento de comprensión de una antropología ritual sino de teología.

[7] Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 412.

Y el caso del asesinato de un jesuita, se pregunta el padre, ¿sería un mero accidente o una muerte gloriosa? Si estos pueblos fueron tan bestiales, al matar a un padre ¿es como si mataran a un animal?, ¿podremos pensar que estas muertes son dignas de las palmas del martirio o equivaldrían a la de un venado o a la de un hombre cualquiera? Pérez de Ribas encuentra en éstas un problema de calidad de la muerte, que en su época presentaba muchas dificultades simbólicas: "y harto triste caso fuera, después de haberse desterrado un religioso de su patria, conocidos y amigos, y de la dulce compañía de sus hermanos y peregrinando en tantos caminos y trabajos de mar y tierra sin otras innumerables fatigas. Que todo eso viniera a parar en morir a manos de un bárbaro como muere el venado o la fiera del campo".[8]

Porque si en ese entonces morir por Cristo era para un misionero casi un deber, el cómo se moría era algo muy importante en una cultura cruzada por miles de jerarquías simbólicas. El cómo, el espectáculo que el hombre se da a sí mismo y al mundo, va mucho más allá del simple hecho, y el discurso puede magnificar o casi borrar lo real: la muerte del héroe como apoteosis discursiva, la del traidor como aniquilamiento del sujeto.

Así pues, la muerte del padre no puede jamás ser un mero accidente: en primer lugar porque, si la Iglesia reconoce las palmas del martirio a los que murieron cuidando enfermos en las grandes pestes europeas, tanto más reconocerá a los que han pasado tantas penas para poder llegar a las misiones y lograr evangelizar en medio de peligros de todo tipo. No hay duda de que su muerte será gloriosa. Y en segundo, no hay ninguna duda de que estos fallecimientos no son accidentales, sino el resultado del gran enfrentamiento que fue "muy pensado y tratado con sus diabólicos conciliábulos de hechiceros que instigados del demonio se oponen y persiguen nuestra fe santa y divina ley".[9]

La conclusión se impone por sí misma: los jóvenes predicadores que desearan ir a las misiones no debían temer; las palmas del martirio serían su recompensa sin ninguna duda, con o sin muerte violenta, "con que finalmente venimos a inferir que tales muertes a que se exponen los celosos operarios del Evangelio, entre estas naciones no carecen de la esperanza del martirio, que otros siervos de Dios han alcanzado por manos de otros más políticos que persiguen nuestra fe y religión cristiana".[10]

[8] *Ibid.*, p. 415.
[9] *Ibid.*, p. 417.
[10] *Idem.*

Como buen jesuita no quiere adelantar juicios sobre el grado o calificación de martirio al que se llegaría en estas misiones, porque sabe que esto le compete sólo al sumo pontífice, y está enterado de los decretos de Urbano VIII que prohíben toda obra que pretendiera con su única autoridad expedir certificados de santidad y fomentar devociones nuevas. Claro está que nadie puede impedir que la muerte encontrada en estas misiones apostólicas sea debida a la santa obediencia y al servicio de la Iglesia, y ante esto, el juicio divino no puede ser indiferente.

Humillación, superación y el problema de la alteridad

Después de haber destacado que las misiones del norte son dignos territorios de la acción evangélica, en el capítulo IV del mismo libro demuestra que, además, para los misiones de Cristo hacer su vida allí –entre bárbaros– no tiene nada de humillante como podría creerse, sino todo lo contrario. Lo que interesa aquí no es tanto su conclusión, sino más bien cómo prepara tanto su argumentación como el problema de la alteridad que presupone.

Estas misiones, nadie lo puede negar –dice Pérez de Ribas–, se desarrollan en regiones "que se diferencian mucho de las políticas y opulentas" y nos proporciona un intento de caracterización de la desigualdad entre naciones políticas y bárbaras que podríamos resumir en el siguiente cuadro:

Dios e Iglesia	*Demonio y hechicería*
Naciones políticas	Naciones bárbaras
Opulentas	Pobres
Humanas	Fieras
Trato y conversación humana	Soledad/trato con fieras
Comunicación	Destierro perpetuo
Campos cultivados	Naturaleza salvaje
Sacerdote	Hechicería
Comida compleja	Comida simple: raíces y frutos
Alimentos sazonados	Alimentos crudos o hervidos
Comodidades urbanas	Vida agreste
Abrigo-casa	Inclemencias del cielo
Saber y medicinas	Mentiras y embustes
Razonables-inteligentes	Instintos animales

En este cuadro no hay grandes sorpresas, su organización da cuenta de las grandes oposiciones que definen la legitimación de la vida del hombre político desde la *polis* griega, y que ha sido constante en los mecanismos de autolegitimación de la cultura occidental desde esa época. El hombre razonable de la sociedad urbana, con su saber, sus comodidades y su intensa vida de relación en una naturaleza productiva y organizada se opone al bárbaro, nómada o semi-nómada, aislado, iletrado, que vive en un entorno hostil, dominado por la naturaleza.

Aquí se entiende por qué no hay diferencia de naturaleza entre indios y campesinos; ambos son producidos por el mismo movimiento discursivo, nacido de la autolegitimación del *logos* occidental. Aquí la experiencia occidental sirve de modelo universal y podremos encontrar ese cuadro aplicado a la mayoría de las experiencias humanas del planeta. Este cuadro será afinado por la reflexión del Siglo de las Luces en la oposición civilización-barbarie, y justificará en el siglo XIX a las nacientes políticas imperialistas/industriales y, aunque nos duela, servirá para el fundamento de las ciencias sociales.

En esta reflexión metodológica sobre la historia de la experiencia humana, el santo padre no puede hacer otra cosa que escoger al ser político, con quien él se identifica y además legitima su acción; pero esto nos da sólo una idea del espacio simbólico donde desarrolla su discurso. El otro puede existir sólo como negación, o más bien como un ser positivo en devenir, quien nada más por la gracia divina podrá ser sacado de su indeterminación histórica.

La única posibilidad de alcanzar la existencia será, en ese caso, la caricatura de pueblos campesinos españoles que se les impone. En la actualización de este cuadro general entran todas las mediaciones posibles: los indios, como cualquier otro sujeto, pueden ser más o menos agrestes, más o menos ilustrados, más o menos aislados, insensibles, políticos, etcétera; dependen de la argumentación y del autor, pero el efecto del discurso occidental será siempre descubrirlos, darles un semblante de existencia por medio del espejo occidental. En esta mecánica discursiva se ahogarán, durante siglos, la mayoría de las "defensas del indio", que no tendrán otro fin que el de acortar la inmensa distancia simbólica que hay entre sociedades políticas y sociedades bárbaras, entre Occidente y los demás.

Este cuadro y esta mecánica discursiva nos pueden ayudar a entender por qué un occidental puede quedarse 50 o más años en un mismo lugar "indígena", tejer cotidianamente relaciones sociales más

o menos intensas y frecuentes con los bárbaros, y seguir perteneciendo como el primer día al espacio de la positividad, al de la *polis*, y su testimonio –por muy testigo presencial que sea él– se inscribirá en ese espacio de manera irremediable.

Debemos tener claro este lugar de producción del discurso del testigo, si no queremos entrar de lleno en la trampa moderna del discurso antropológico, el cual pretendió durante mucho tiempo que, a partir del *ego* occidental, era posible dar cuenta del *otro* de manera más o menos inmediata.

La sensación general que tenemos después de haber leído una y otra vez la relación del padre Pérez de Ribas, es que el paternalismo del misionero se nutría, a pesar suyo, de un sentimiento desesperado de lejanía frente a estos bárbaros –aunque hubieran sido bautizados y por muy practicantes que fueran–, el cual se puede asemejar al sentimiento dramáticamente consciente de Malinowski, uno de los grandes antropólogos, cuando después de años de convivencia con los indígenas del Pacífico, se dio cuenta de que tenía tanta proximidad con ellos como con su perro, como lo explicita en su diario personal.

En su defensa del apostolado misionero, Pérez de Ribas no rechaza la situación "negativa" a la cual se enfrentarán, es decir, la ausencia de todo el encanto de las sociedades políticas, pero advierte a sus lectores: no crean que vivir ahí degrada y humilla, o los hace menos hombres, como un juicio muy rápido lo podría hacer creer; al contrario, frente a tanta oposición a la obra evangélica su vida se realza, "sube de quilate" y adquiere sublimes méritos.

Porque si no, se pregunta:

> ¿qué sentido tendría dejar sus colegios, trocar su vivienda y compañía para ir a vivir con tan agrestes indios buscando aquesta gente inhumana en asperísimos caminos? ¿Qué los empujaría a vivir de raíces y frutas silvestres, expuestos a las inclemencias del cielo, sin reparo de casa para el frío, ni contra los ardientísimos calores del sol, y durmiendo a misma una tierra llena de sabandijas ponzoñosas y víboras? ¿Qué otro motivo permite soportar esto?, sino un ardientísimo amor de Cristo y bien de estas almas.[11]

Así, las circunstancias tan adversas y tan extremas del quehacer cotidiano en el norte llevan a sublimar la predicación evangélica y

[11] *Ibid.*, p. 419.

que no haya duda de que de esta manera se alcance la "esperanza de corona y de un género de martirio que si no con derramamiento de sangre que a veces en breve pasa, por lo menos de otro triunfo y victoria de innumerables y prolongados trabajos y linaje de martirio de muchos años".[12]

Los logros de la conquista espiritual

Para animar a futuros predicadores no era suficiente con explicitar el camino de santidad donde transcurre la vida en las misiones y las recompensas espirituales que se pueden esperar, también había que señalar todos los logros de la predicación. El autor retoma una vez más estos santos ejemplos de ánimas de enfermos salvadas, *in extremis*, de los ejércitos de párvulos que cantan la felicidad de su salvación en la corte celestial y de la maravillosa transformación que se logró en estas tierras y en todas las cosas.

Para terminar me gustaría hacer énfasis en algunos puntos que el propio Pérez de Ribas retoma al final de su libro VII y que tanto para él como para nosotros (aunque no por los mismos motivos) parece importante subrayar.

El trabajo

En el pasaje de la barbarie a la vida política, el papel del trabajo ocupa un lugar importante, pero es sorprendente la pequeña apología que, en la pluma de este santo jesuita, es vista como una necesidad y un logro de la evangelización; ya que entendemos el trabajo –como intentó mostrarlo en su tiempo Max Weber– como una virtud del protestantismo. Hoy hemos relativizado un poco lo radical de esa tesis y probablemente tendríamos algunas sorpresas si algún erudito se metiera a urgar en la literatura jesuítica, buscando establecer si esas reflexiones son aisladas o forman parte de una concepción más extendida en la orden.

Según Pérez de Ribas los indios, en los tiempos de su gentilidad, trabajaban muy poco, tres o cuatro horas cuando los pocos cultivos lo necesitaban; después, el indio regresaba a su casa a jugar con los de-

[12] *Idem.*

más, a dormir; se iba de cacería o a recolectar panales de abejas silvestres "sin otro cuidado, ni oficio en todo el año".

Sin embargo –cuenta el padre–, cuando se necesitó construir iglesias, concurrieron centenas de personas, jóvenes y adultos, mujeres y hombres, para edificarlas colectivamente con mucho entusiasmo y constancia, e incluso cuando eran destruidas por el fuego o inundaciones, como sucedió en la región del Mayo, "estas gentes las más ociosas del mundo" se ponían a trabajar otra vez con más valentía, mostrándose muy orgullosas y satisfechas del resultado.

Esta nueva costumbre social del trabajo productivo individual permitió "a los bárbaros salir adelante" [*sic*], comprando, vendiendo o cambiando excedentes producidos por más trabajo, ropa, semillas, instrumentos, armas o caballos, e incluso, si fuera necesario, irían a proponer sus servicios en minas o haciendas muy lejanas. Maravilloso trueque "así para el espiritual como para el temporal".

Es evidente que para el jesuita el trabajo –a pesar de su extrema utilidad– no es un fin en sí mismo, sino por los frutos espirituales que procura, pues permite acelerar el paso de la barbarie al estado político.

De la transición al etnocidio

Un testimonio más de esta mudanza, maravillosa para el santo padre, y terrible para nosotros, es cuando un hiaqui le dijo al padre que los adoctrinaba: "Padre ya no somos los que solíamos, parece que el agua que nos echaste bautizándonos, nos ha quitado el brío y la ferocidad que teníanos, ahora tenemos juicio que antes no lo teníamos".[13] Esta frase puede ser o no retórica y el padre puede ser o no el propio Pérez de Ribas, pero su significado es claro: alguien dice en el texto que, en su época, los indios no eran los de antes. El etnocidio ya se realizó, y los indios, agobiados y desorientados, aceptaron y se conformaron con las transformaciones ocurridas en su espacio natural, lo cual no significa que no se fueran a rebelar algún día cercano, aunque estas rebeldías estarían condenadas al fracaso, porque no hay marcha atrás en la Historia, sobre todo si pasó por ahí el espíritu *corrosivo* de Occidente.

[13] *Ibid.*, p. 432.

El don de lenguas

Otro testimonio, extraño, es la facilidad con la cual estos santos padres aprendían las lenguas indígenas, venciendo "la fiereza y barbaridades que en ellas tenían". Estos religiosos, nos dice el jesuita, lograron con tanto éxito ese aprendizaje que no sólo dieron "a entender en ella a los naturales los más altos misterios de nuestra santa fe, [sino que incluso los mismos indios, continúa, a quienes se confesaron, quedaron como] niños balbuceantes en comparación destos padres lenguas que en todo son sus maestros".[14] Esta frase llena de presunción y de autosatisfacción llama mucho la atención. ¿Es sólo un refrán retórico o un ejemplo recurrente de un discurso teológico omnipresente? El Espíritu Santo ayuda a los nuevos apóstoles; como los discípulos de Cristo, les dio el don de lenguas el día de Pentecostés, porque según lo señalará unas líneas más abajo: "no han faltado en algunas ocasiones otros modos aún más singulares, con que ha ayudado la divina gracia a estos sus siervos, para haber hablado en peregrina lengua, casi de repente, lo que pedía la necesidad presente".[15]

Creemos que es importante preguntarnos una vez más si estamos en la paráfrasis bíblica o si se está señalando algo mucho más fundamental: que al cambiar la lengua y la economía simbólica que sostenía a las culturas del norte, al desaparecer la gramática social que la hacía inteligible y posibilitaba la vida de los hombres entre ellos, los padres tuvieron que transformar –con toda la carga de exterioridad y de extrañeza que supone el proceso– y finalmente reinventar la semántica indígena. Reinvención necesaria para imponer nuevos cuadros históricos y personales de referencia que sostendrían la nueva práctica social. Estos problemas merecerían ser desarrollados más extensamente y con mucho mayor profundidad para no caer una vez más en el espejo mágico insertado de contrabando, que se presentaron a sí mismas las sociedades indígenas cuando en los siglos posteriores se reafirmaron en tanto que comunidades cristianizadas, y por lo tanto como participantes del discurso simbólico occidental, espejo en el cual sólo pudieron ver y vemos con ellas, la imagen de su propia negación.

---

[14] *Ibid.*, p. 433.
[15] *Idem.*

Venenos y drogas

La última "maravilla" que recordaremos es la facilidad con la cual las naciones americanas utilizaban drogas y venenos vegetales, "yerbas ponzoñosas bien a su mano y junto a sus casas los tenían estos indios",[16] hierbas varias que les servían para cazar, pescar, curar o simplemente gozar, e incluso para suicidarse, como lo advierte Pérez de Ribas. Al preguntarse por qué si estos indios sabían tanto de venenos y los tenían tan a la mano, no habían matado a ningún padre y ni siquiera recuerda que "haya peligrado ni uno solo con veneno", "¡Milagro, milagro!", responderá Pérez de Ribas, "Dios no lo quiso".

Para nuestro racionalismo crítico de fines del siglo XX, esta respuesta es bastante insuficiente y nos lleva a campos no o mal explorados sobre la concepción de la vida y de la muerte en estas naciones, sobre su concepción de las relaciones con lo enemigo, su valoración y su aniquilamiento posible o deseable, o bien su desprecio. Y si no envenenaron a los padres jesuitas se debe más a la manera en cómo los consideraban que a la protección divina. Parece que de hecho existían dos grandes tipos de tácticas guerreras: la del combate frente a frente, individual o colectivo a luz del día, y la que los españoles temían más, la del "albazo" –el ataque sorpresivo, rápido–, con el cual se intenta provocar, más que la destrucción del enemigo, un efecto de temor psicológico, que afirma la supremacía del atacante y ridiculiza al atacado. Probablemente dar la muerte con veneno era algo que un guerrero no podía hacer, y en ese caso regresamos a las preguntas iniciales: ¿qué era ser un guerrero?, ¿cuál era la lógica de la guerra indiana en esas regiones?, etcétera.

La mención de los venenos lleva a Pérez de Ribas, por derivación, a una reflexión sobre las medicinas que utilizaban los religiosos y que provenían de México. El jesuita anota: estos valientes –y aislados– soldados de Cristo, cuando se enferman casi jamás tienen recurso a una farmacopea indígena local, sino que, al contrario, todo el saber indígena de curación chamánica es negado por ser un conjunto ligado al demonio. Muchas de las presuntas "prendas": objetos y paquetes sagrados de hechicería, utilizados por los chamanes, las quemaban los jubilosos padres triunfantes. Sería interesante complementar estas menciones con las cuentas de las misiones para saber si realmente la gran mayoría de las medicinas venía del exterior de la

[16] *Idem.*

región, o si aquí esta "falta" de medicinas es sólo un elemento retórico. En el caso de que realmente se pudiera establecer que los padres no utilizaban jamás la medicina natural local, esto podría ser considerado como un elemento más de este discurso de la negación que vimos en la obra, y que sostenía las prácticas etnocidas ya señaladas.

9

Indios de papel: Pérez de Ribas y sus noticias

Después de habernos ofrecido un largo recorrido espacial de la evangelización del septentrión de la Nueva España, en su penúltimo y undécimo libro, el padre Pérez de Ribas terminará su obra dando algunas "noticias" de la misión de Parras y de la laguna de San Pedro.

¿Qué es, para este insigne varón, una noticia digna de ser contada? o lo que también es lo mismo: ¿cómo utilizar el texto del padre Ribas para reconstruir el modo de vida y la posterior evangelización de los indios laguneros?

En su primer capítulo el padre jesuita indica que no hay mucha diferencia entre la conquista espiritual ya contada en otros escenarios norteños y esta que relatará. La única diferencia es que se desarrollaron en un espacio geográfico diferente: "y penetrando a ellas, aunque ya no por sierras y montes; sino pasando por desiertos faltos de agua". Otra pequeña diferencia es que

> aunque no con derramamiento de sangre; pero sí, padeciendo sus Ministros inmensos trabajos, en que no pocas veces se vieron a peligro de perder la vida en la empresa de que ahora escribiré, que desde la misión de Parras; y de los que nombran laguneros, poblados a las márgenes de la Laguna que llaman de San Pedro, y algunos dellos en las isletas que hace la misma laguna.

Paisajes

En el primer capítulo de este libro XI, como siempre, el padre Ribas empieza por esbozar a grandes rasgos el escenario de las noticias que

nos va a reportar. Nos habla de la fecundidad de las tierras del valle de Parras donde las uvas se adaptaron mejor "que en ninguna parte de la Nueva España, retribuye frutos más abundantes de su agradecimiento".[1] Aunque añade que ese vergel es muy reducido,

> verdad es que estos ni se gozan en dilatadas tierras: porque el país es corto, que en apartándose de la poca distancia son los secanos tales, que no sustentan árboles, que los muy silvestres y espinosos arcabucos. Adelante de éstos y pasadas algunas llanadas secas y desiertas, tenía retirada, y encerrada el demonio a esta miserable gente.[2]

Con estas citas podemos percibir ya que el espacio con el cual nos entretiene el padre Ribas no es realmente lo que hoy se considera como un espacio geográfico; sobran allí los demonios, lo que no es muy extraño si consideramos que el saber geográfico moderno se empieza a constituir realmente a fines del siglo XVIII.

Antes de esta fecha existen, evidentemente, representaciones gráficas del espacio, instrumentos de gran ayuda para los grandes viajes de exploración de los portugueses en el Atlántico, así como también para el comercio de largo alcance por el mar Mediterráneo. Pero es probable que su papel estuviera supeditado a un saber hacer, a experiencias y conocimientos cotidianos de vientos, nubes, corrientes, color del agua, algas, vuelos de pájaros; saberes acumulados por navegantes que se ordenaban en la lectura de mapas y portulanos.

En las "decoraciones" que adornaban estas representaciones espaciales podían aparecer dibujos alegóricos que hoy en día no incluiríamos en un saber geográfico. De la misma manera el espacio de Pérez de Ribas participa de este saber pregeográfico; en su "geografía" el demonio tiene un lugar fundamental y dominante: el desierto, así como las ásperas serranías, son su dominio.[3]

Sin embargo, en este espacio encontramos algo más: hombres. Nada más normal, me podrían responder. Pero lo importante es el estatuto discursivo de estos hombres. No son hombres en un cierto paisaje, sino que forman parte del paisaje. Como la mujer en la novela

---

[1] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 670.
[2] *Idem.*
[3] Guy Rozat, *El desierto, morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas*, México, Trace/Cemca, 1992.

mexicana del siglo XIX, estos indios de papel son el objeto de una acción que no deciden, no entienden, y que los sobrepasa.

La introducción del demonio no es sólo retórica y para llamar la atención sobre la presencia inevitable del enemigo del género humano, sino que tiene por efecto el inscribir a esta gente en la pasividad, como tela de fondo de una lucha cósmica empezada tiempo atrás, en otro lugar y que seguirá sin ellos, hasta el fin de los tiempos. Miserables gentes, "de cuyas particulares, costumbres, sitio, sustento y modo de vivir en su gentilidad y tinieblas [...] escribiré en este primer capítulo, para que se entienda la materia sobre que *cayó* y *se imprimió* la forma de la Ley Evangélica".[4]

Creemos que el estatuto pasivo del indio americano es evidente en el discurso de Pérez de Ribas, como lo demuestra la cita anterior. El indio es la materia sobre la cual viene a imprimirse algo, éste no puede desear ni tampoco no desear este algo, porque su juicio está cegado, es totalmente prisionero del demonio. Él sólo puede ser objeto de una historia que se decidió y escribió en otro lugar.

En esta misma cita incluso tenemos una muy buena indicación de cómo escribe el padre Ribas su historia, cuando mezcla las costumbres indígenas, los lugares donde viven, la manera de sustentarse, su organización social. Para él no se trata de esbozar una descripción "objetiva", algo parecido a una presociología o una preantropología, sino que todo lo que diga sobre estos hombres está inscrito en una consideración moral occidental.

Es evidente –para nosotros– que la descripción de los rasgos culturales indígenas no podrá salir impoluta de esta inclusión en el mundo de antes, el de las tinieblas.

Aunque se encuentre a sus anchas en América, el demonio no está solo en esas lejanas tierras, si los indios laguneros saben utilizar las crecidas y menguantes, pescar, sembrar, cazar, utilizar raíces acuáticas, todo esto se los dio la Divina Providencia, "que de todos por bárbaros que sean, no se olvidó, sino cuidó la divina y paternal providencia de Dios".[5]

No quiero decir que no haya que tomar en cuenta las informaciones, "aparentemente objetivas", del padre Ribas, sino que tenemos que utilizarlas con sumo cuidado y considerar que estos elementos "de descripción de vida cotidiana" pueden ser sólo parte del efecto de

[4] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 670.
[5] *Idem.*

un cierto realismo que Pérez de Ribas construye retóricamente para hacer verosímil una "Historia muy verdadera".

En el caso preciso de los laguneros, el padre Ribas explica los productos más importantes que entran en su dieta. Notamos cierta admiración por la abundancia de los recursos naturales y su explotación bastante racional, aunque esta simpatía podría surgir no tanto de la abundancia en sí, sino más bien de una consideración moral; por el hecho de que es gente sedentaria, que cultiva además algunas "semillas" y sobre todo que son capaces de elaborar un pan sabroso.[6] "Hacen roscas o panes grandes que les dura muchos días, sin endurecer con demasía, los cuales les sirve de sabrosa comida y vianda".[7]

Esta harina, dice el padre, es deliciosa, y lo dice no porque la ha probado, sino porque oyó a los religiosos de esa misión "alabarla mucho", por ser "comida de mucho sustento y regalada".

Termina la introducción a una "historia natural y moral de la laguna", informándonos que además del mezquite, de uso general en el norte de la Nueva España, tienen a su disposición "mucha caza de aves, liebres, venados en abundancia". La abundancia de estos últimos era, para el padre Ribas, la esperanza de poder encontrar uno de los elementos fundamentales de la farmacopea medieval: "Las piedras bezares, medicamento tan conocido y estimado en todas partes".[8]

En el capítulo II el padre Ribas señala que nos relatará "sus particulares y bárbaras costumbres". Si no hubiera añadido la palabra "bárbaras", habríamos podido pensar que el autor nos iba a presentar algunas anécdotas "etnológicas" que nos podrían ayudar a construir un esbozo de modelo de la cultura de los indios de la laguna antes de la evangelización. La introducción de esta palabra abre una duda gigantesca sobre la naturaleza de su testimonio posterior.

Al retomar el propio texto de Pérez de Ribas explicitaremos la naturaleza de esta "duda". Empieza este relato diciéndonos que: "una

---

[6] ¿Acaso gentes capaces de producir y comerse un pan sabroso pueden ser tan bárbaras? Creemos que la descripción más favorable de estos grupos de la laguna proviene en gran parte de esta práctica eminentemente "civilizada", sobre todo para un europeo del siglo XVII, si recordamos no sólo la importancia del pan, sino sobre todo el imaginario del hambre, de la falta de pan que impregna la totalidad de la cultura occidental en esa época. El hecho de que por razones que quedan por esclarecer (y probablemente no son las que nos da el padre Ribas) estos grupos no se hayan enfrentado violentamente con los evangelizadores, en la lógica de la salvación, los dota de un grado superior de "razón".

[7] *Ibid.*, p. 671.

[8] *Idem.*

es que, cuando pare la mujer, el marido por 6 o 7 días se abstiene de comer carne y pescado: porque comiéndolo, les parecía que así el pescado como la caza quedaba contaminada y se retiraría a los montes, y a lo más hondo de sus ríos y Laguna".[9] Esta mezcla de relaciones simpáticas entre los polos fecundadores hembra y macho, y analógicas hombre-naturaleza, que aparecen aquí, constituyen un conjunto muy común en diversos grupos étnicos y particularmente en los cazadores recolectores (considerando a los laguneros como un caso particular de este tipo de sociedades). No es aquí el lugar para proponer una lectura-explicación de estas costumbres, y enviaremos al lector a estudiar su "Pequeño Lévi-Strauss Ilustrado".

Lo que habría que considerar aquí es cómo esta práctica adquiere el estatuto de noticia curiosa y bárbara. Es evidente que en la época del padre Ribas, la participación de los hombres en los partos de su progenie era totalmente nula. En Occidente, el parto pertenecía esencialmente a la esfera de las mujeres. Los hombres, incluso los médicos, no podían intervenir; existía un conjunto de reglas religiosas, psicológicas, tradiciones, etcétera, que impedían a un hombre participar en un parto. "Un médico incluso fue ejecutado a principios del XVIII en Hamburgo por haberlo hecho, prueba de que esta prohibición no era solamente de la Europa católica".[10]

Cuando la reina Ana parió, después de más de 20 años de esterilidad, y por fin dio un heredero al reino de Francia, este nacimiento, considerado como un verdadero milagro en una pareja de edad avanzada, hizo muy feliz al rey, pero, según los testigos, Luis XIII no tuvo ninguna atención especial con la reina recién parida; solamente le plantó un rápido beso que le fue sugerido y casi forzado por el público que había asistido al parto. Otro ejemplo: el historiador Edward Shorter cuenta que el campesino europeo de esa época estaba más interesado en la salud de su vaca que en los partos efectuados en condiciones muy riesgosas para su mujer.[11]

La impermeabilidad de las esferas masculinas o femeninas en Occidente obliga al padre jesuita a incluir esta práctica de los indios –en simpatía con el parto de sus mujeres–, en la esfera de lo maravilloso, de lo extraordinario; es significativo también que el padre Ribas no haga ningún comentario a las noticias del postparto, probablemente porque para él la naturaleza animal es tan preeminente en esos indios

[9] *Idem.*

[10] Jean Meyer, *La naissance de Louis XIV*, París, Ed. Complexe, 1989, p. 138.

[11] Edward Shorter, *Le corps des femmes*, París, Ed. du Seuil, 1982.

(de papel), que permite anotar todo eso sin comentario, como si fuera una curiosidad, un atributo parecido al color de su piel o el tamaño de su cabello. También es significativo del lugar donde inscribe esta práctica post partum que tampoco la incluye en lo que sigue inmediatamente en su relato y que de hecho es casi todo un capítulo dedicado a documentar y explicitar la dominación ejercida por el demonio sobre los indios:

> no debo dejar de declarar, el familiar trato que ese enemigo con ellos tenía: porque resplandezca más la luz del evangelio que sacó de tales tinieblas estas naciones. Constante fama es que concuerdan los dichos y testimonios de todos estos indios, que innumerables veces se les aparecía el demonio, a quien nombraban en su particular vocablo, y siempre en figura horrible, como él lo es, o de hombre negro, que echaba fuego por los ojos; otros echando sangre por la boca y oídos, otras en figura de fiera, que les causaba pavor, horror y espanto, pretendiendo con terrores introducir en ellos y obligarlos a la obediencia en sus diabólicos mandatos, y ser viles esclavos de un cruel tirano, cuyos mandatos venían a parar en que quitasen la vida a los hombres, y a veces a sus propios hijos. En particular a los partos de las primerizas paridas, o para acabar con otros que estaban enfermos, y al cabo de la vida, para llevárselos presto al infierno. A veces los amenazaba con enfermedades, dándoles a entender, que él era señor de la vida y de la muerte: induciéndolos a bailes bárbaros.[12]

Esta cita muestra una idea clásica del padre Ribas: el demonio aparece por lo que es para la mayoría de los evangelizadores desde el siglo XVI: el ordenador de la cultura indígena.

En primer lugar, y si queremos reconstruir el mensaje del padre jesuita, es evidente que el demonio existe, tanto para el propio Ribas, como en plan de organizador del relato. No existe casi ninguna página de su obra en la cual éste no aparezca, y es esta omnipresencia la que hace tan heroica la gesta de los soldados de Cristo.

La primera prueba de que el demonio está presente allí, que lo conocen los indios, y tienen comercio con ÉL es que lo llaman por su nombre. Está muy claro que para Ribas sólo tiene nombre algo que se conoce.

---

[12] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 672.

Su existencia se apoya en "los testimonios de los propios indios", y así, utilizando los relatos indígenas, como lo hizo Sahagún,[13] el padre Ribas puede describir perfectamente, o por lo menos puede decirnos las formas que toma para manifestarse a los indios. ¿Nos extrañaremos de que éstas sean exactamente las formas clásicas que la demonología europea había codificado en el siglo precedente?

El mismo Pérez de Ribas nos cuenta que los misioneros del norte novohispano conocían y practicaban las grandes sumas demonológicas. Así, en el libro de los hiaquis, ellos también están completamente sometidos al demonio y cuenta que "padre hubo de los ministros de esta Nación, que se puso de propósito a leer el Libro tan erudito, en que el padre del Río descubrió los embustes diabólicos de la magia, y casi todos los halló introducidos por el demonio en esta Nación".[14]

Finalmente, las fantasías alucinatorias o discursivas del padre Ribas, apoyadas o no sobre el saber demonológico reconocido del jesuita del Río, me atraen poco. Lo que interesa es que explica, en términos de órdenes diabólicas, una serie de prácticas colectivas que pueden ser interesantes de analizar para intentar entender lo que fueron las antiguas culturas norteñas. Por ejemplo, cuando menciona estas extrañas órdenes del demonio que manda la muerte a los niños de las primerizas, el sacrificio de sustitución en caso de enfermedad grave de alguien importante para el grupo, o el sacrificio ritual de los ancianos.

La literatura antropológica actual así como los fantasmas del discurso demonológico están llenos de estos sacrificios rituales. Recordemos, por ejemplo, la acusación legitimadora de los *progroms* antisemitas porque los judíos sacrificaban niños recién nacidos para realizar una parodia, una especie de antisacrificio eucarístico, además de que adrede –colmo de su maldad– escogían a niños sin bautizar para estar seguros de que jamás gozarían de la presencia divina. Pero si se sabe que los judíos jamás hicieron tal ceremonia ¿en cuál conjunto discursivo, el antropológico o el demonológico, debemos colocar las informaciones del padre Ribas?

---

[13] Sobre los problemas de construcción de los criterios de verdad que presentan los textos canónicos de la conquista de México, ver por ejemplo, Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 1991, [2a ed.,1995] o Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava, 1992.

[14] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 332.

Es evidente que si lográramos colocarlos, sin ninguna duda de su realidad histórica, en lo antropológico, nos aparecerían cosas muy interesantes sobre la concepción de la vida y la muerte en estas culturas.

El sacrificio del primer hijo se encuentra en varias culturas, en *La Biblia*, por ejemplo, el propio Yavhé ¿no pidió a Abraham el sacrificio de Isaac, su primer hijo? Esta práctica puede ser interpretada como un acto de gran piedad religiosa hacia las fuerzas naturales, para pedir futura descendencia fuerte y numerosa, o para investigadores agnósticos es como un medio sencillo y radical de una política de regulación de población.

Evidentemente que en el primer caso tendremos que considerar un sistema de representación religioso, cultural e intelectual muy desarrollado que no coincide con la inclusión de la cultura de estas regiones americanas en la primitividad y en sus anexos, salvajismo y barbarie. En el primer caso se insistiría en una actitud más personal de integración a una mística panteísta; en la segunda, la concepción humanística dominante en el saber antropológico insistiría en la existencia de un control social férreo, casi totalitario, del grupo social sobre sus mecanismos de reproducción, en el cual el individuo, la madre, el padre o ambos, no tendrían recursos frente a esta ley implacable e inhumana.

Los sacrificios de sustitución también son una constante etnológica consistente en ofrecer un vida para que la enfermedad no se lleve a otra. En esta práctica parece considerarse, de cierto modo, que la vida del enfermo por conservar vale más que la que se ofrece en sustitución. Esto es de suponer en parte porque hay una diferencia conocida y admitida entre los diversos sujetos del grupo, y por lo tanto se puede considerar que existe, tal vez, una cierta distinción social dentro de estos grupos. Pero lo poco que sabemos de los grupos del septentrión es que justamente eran chicos, de algunas decenas de individuos, en los cuales las jerarquías eran inestables o con poco poder real sobre las decisiones del grupo; además, eran conjuntos en donde la agrupación de los guerreros, para no decir de las mujeres, tendían a conservar un cierto equilibrio "democrático" o por lo menos igualitario. Pareciera ser que esta tendencia antijerárquica de muchos grupos se opondría, en cierta medida, a un uso sistemático del sacrificio por sustitución, lo cual no impide que se pudiera practicar en ciertos casos muy precisos y especiales, ya sea a mano de congéneres o por enfermedades. Para esclarecer un poco los mecanismos y fundamentos de

estas costumbres habría sido necesario que el padre Ribas nos hubiese dado más informaciones sobre ellos, pero su inclusión en la esfera demoniaca impedía que el santo varón indagara más sobre este tipo de hábitos y su lógica, o si jamás existieron, cosa que el discurso no permite realmente decidir.

En cuanto al tercer tipo de crímenes cometidos por orden del demonio: la eliminación física de los ancianos, podemos dudar también de su generalización, en la medida en que el texto del mismo Ribas está lleno de estos ancianos testarudos, que no quieren saber nada de la Buena Nueva que llega con los padres jesuitas, y que, al contario, por su larga práctica de los cultos demoniacos son los enemigos encarnizados de los misioneros. Sin dejar de tomar en cuenta que también pudiesen existir ciertas consideraciones y prácticas eutanásicas tomadas por la colectividad cuando un individuo, anciano o no, se volvía una carga para el grupo, o cuya eliminación aparecía necesaria para abreviar situaciones demasiado dolorosas o denigrantes para el concepto de "hombre" que pudieran tener.

En este pequeño capítulo la presencia del demonio se afirma, es él quien ordena los bailes nocturnos (representación americana del *sabat* de los brujos europeos) alrededor de las fogatas. "Y aunque con alguna división entre hombres y mujeres, pero no libres de los abusos, que el demonio pretende con estos entretenimientos y fiestas. A que se añadía el celebrarse con borracheras, en las cuales, demás de privarlos del corto juicio que le quedaba en tales tinieblas de su gentilidad".[15]

El Demonio, siempre el Demonio, es también quien los empuja a consumir el peyote, planta buena y medicinal, pero que ingerida sin ninguna templanza hace que pierdan el juicio y les provoque "diabólicas imaginaciones".[16]

El padre Pérez de Ribas nos explica que el conocimiento demoniaco de los indios era en parte incoherente; por ejemplo, los indios daban el nombre del demonio a los tornados, y los reverenciaban, aun sin saber realmente quién provocaba estos fenómenos meteorológicos, pero el padre sí sabe quién lo hace. ¿Quién más que el demonio?

Es sólo con la ayuda de los padres –quienes les explicarán la realidad de la política satánica, sus engaños y artimañas– como estos indios por fin informados y desengañados podrán no caer en las trampas diabólicas y rechazar para siempre su imperio.

[15] *Ibid.*, p. 672.
[16] *Idem.*

Por fin y para terminar el capítulo sobre la presencia demoniaca en estas regiones, el padre Ribas nos repite entre líneas la finalidad de su obra a los destinatarios, los futuros lectores de su trabajo. En casi todos los capítulos está presente la moraleja que interpela al sujeto lector u oyente de esta obra. Al hablar del horror que estos pueblos le han cobrado al demonio, concluye: "que no la tienen mayor los antiguos christianos, que la que estas Naciones le cobran a ese enemigo infernal. Y cuando caen en algún pecado, la escusa ordinaria es: el diablo me engañó".[17] Al finalizar este capítulo el padre Ribas está consciente del aspecto repetitivo de su obra, capítulo por capítulo, y para tratar de ya no hacerlo señala, de manera muy elíptica, que también habría que hablar de otras supersticiones diabólicas, las que "guardaban en sus muertos, en su entierros en los llantos por sus difuntos y en otras ocasiones".[18]

Pero aunque el Padre Ribas elude hablar de esos otros temas, utiliza media página para defender el aspecto reiterativo de su obra; argumenta que no se debe al hecho de que por contar grandes victorias obtenidas en un lado se tienen que dejar de contar otras logradas en otros lados: "y más cuando son de tanta gloria de Dios, como las que en ésta se escriben. A que añado que lo ordinario es, concurrir alguna particular circunstancia, que les diferencia de los demás".[19]

El relato de un testigo

En su capítulo III, el padre Ribas utiliza una carta de otro jesuita para informarnos de cómo empezó la evangelización de la región.

Lo que llama la atención es que encontramos en ella índices de una profunda transformación de aquellos espacios, aunque parezcan discursivamente, tan lejanos y con pocos contactos con el mundo de la colonización. No sólo salieron a recibirlo "algunos indios a caballo, y con algún vestido", sino que en el pueblito al cual llegó encontró una casita de adobe, la única del lugar, habitada por un indio michoacano ya cristianizado.

En la epístola la presencia de éste es interpretada, de inmediato, como una ayuda de la Divina Providencia, "que Dios había traído aquí [...] para nuestra ayuda". Para mí esto es sólo indicio de las transfor-

[17] *Idem.*
[18] *Idem.*
[19] *Idem.*

maciones en curso en estas tierras. Si los indios tienen caballos y ya empiezan a vestir a la usanza española es porque tienen contacto, trabajan o trabajaron en las minas de los confines de la región zacatecana; y si están tan contentos y tan amistosos es porque esperan algo del religioso y no sólo porque les habló algunas palabras en su lengua, conocimiento muy reciente que el padre "aprendió en el camino".

El padre jesuita curandero de las almas

Cuando llegó a esta región, el pueblito padecía una epidemia, y por lo tanto el primer acto del padre fue bautizar *in articulo mortis* a los enfermos y viejos: "A otros indios, que hay enfermos, los visito, y llevo lo que puedo de cosas de comer, y agua bendita, y los digo Evangelios".[20]

Las enfermedades que azotaban y diezmaban a los pueblos americanos eran occidentales, las cuales eran conocidas por los evangelizadores y en cierto modo sabían aliviarlas. Lo que podría sorprender es que el santo varón no llevara con él ninguna medicina, ninguna hierba, algo más efectivo para conservar la salud y la lucha contra la epidemia, sino sólo rezar evangelios. ¿Por qué no las llevaría? Una respuesta podría ser porque estaban lejos de todo y en su soledad no podía cargar con una farmacopea variada. Este argumento sería de peso, si no supiéramos que un padre jesuita solía portar un equipaje numeroso y no se desplazaba sin un grupo de ayudantes, cantores, mozos, indios cristianizados, animales de carga como caballos y mulas, etcétera.

¿Por qué, pues, no llevaban medicinas? Sólo un estudio detallado de las cuentas de las misiones jesuíticas nos diría si las tenían o no, si las utilizaban o no y con qué frecuencia. Esta contabilidad es muy importante para indicarnos si también fueron capaces de utilizar las diferentes farmacopeas de los pueblos con los cuales entraban poco a poco en contacto. En Pérez de Ribas hay pasajes en donde se nota la ausencia de recepción de los conocimientos de la gente del norte, en materia de plantas, lo que demuestra la poca flexibilidad cultural del occidental en general, fenómeno observado repetidas veces, en otras ocasiones y otros lugares, a menos que el miedo a la trampa diabólica hiciese que no se atrevieran a utilizar elementos demasiado desconocidos para ellos.[21]

[20] *Ibid.*, p. 674.

[21] Muchas veces el padre Ribas se queja de la falta de medicinas, como uno de los

Una de las respuestas a la ausencia de mención de farmacopea ofrecida a los enfermos podría ser: que si no se habla de plantas medicinales es, sencillamente, porque no estamos leyendo un tratado de medicina o un relato de curación natural. Lo que aquí importa es la curación del alma, la única y verdadera curación, la que da Dios, acompañándola, a veces, con la del cuerpo doliente.

Por eso no es una casualidad si el relato de su intervención en este pueblo en plena epidemia no es el de una actuación "médica", sino sólo el del salvamento de algunas ánimas, como corresponde a su santo ministerio:

> Solamente he dado este Sacramento [el bautismo] a una india *in articulo mortis*, y a un viejo, que parece que tuvo nuestro Señor guardado solamente para recibir el Bautismo; el cual habiendo estado muy atento, y percibido los misterios de nuestra santa Fe, y mostrando dolor de sus pecados, luego que recibió ese Sacramento de salvación perdió el juicio, con la fuerza de la enfermedad y murió.[22]

Frente a este tipo de narraciones, el lector moderno se queda un poco sin saber qué pensar: ¿se tratará aquí de algo que realmente ocurrió?, ¿la conversión de un moribundo? o ¿se trata otra vez de una figura clásica de este tipo de literatura?

Si no es sólo retórica ¿qué pensar de la interpretación del santo padre? ¿Existió realmente ese momento de gracia en el cual este viejo indio, criado en otra tradición cultural puede, en muy poco tiempo,

---

grandes inconvenientes de estos lejanos teatros de evangelización. Tenemos la impresión de que lo que les faltaba eran las plantas medicinales que se podían comprar en México, ya fueran producidas en el altiplano o provenientes de España o de Asia. Por otra parte queda pendiente el problema general de saber por qué la adopción de plantas medicinales americanas fue tan reducida y tan lenta a pesar de trabajos tempranos, como los de Hernández o Monardre. Aunque varios autores insisten en el mestizaje cultural y científico temprano, se tiene más bien la impresión de que para que una planta se adoptara rápidamente se necesitaba que fuese ya conocida, por encontrarse en otros ámbitos, otros lugares o parecerse a otra por alguna analogía de forma, de color, de morfología, de nombre o de efecto esperado. Hay aquí todo un campo de investigaciones por abrirse, tomando en cuenta a la vez la gestión de las misiones jesuíticas y sus relaciones con las plantas medicinales que compraban, producían o recolectaban, y el conjunto de estos textos como el del padre Ribas en la cual se puede intentar ver cómo los autores construyen una cierta naturaleza y cómo se la apropian (o no) para usos medicales y terapéuticos generales.

[22] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 674.

entender los misterios centrales de la religión cristiana, la noción de pecado, por ejemplo, y entender que había vivido en el error bajo la ley del demonio y de sus ídolos, y finalmente arrepentirse de sus pecados, lo que es la clave para prepararse a recibir el bautismo?

Nuestra incredulidad moderna nos lleva a concluir que aquí también los destinatarios implícitos del mensaje de estos confiados sacerdotes jesuitas se hacían muchas ilusiones sobre el efecto de la palabra evangelizadora, aunque estuviesen muy conscientes de que esa milagrosa mutación se debía más al efecto de la gracia divina que a la propia palabra del predicador, aun el más santo, como siempre lo recordaba el padre Pérez de Ribas.

Alimentos espirituales y alimentos materiales

El hecho de que el padre les llevara de comer y que fuera lo suficientemente significativo para ser objeto de noticia –según el criterio del padre Ribas– puede expresar para nosotros, o que éstos no tenían comida, o que la oferta de comida era aceptada como el símbolo de una alianza, del establecimiento de una relación política nueva.

Si consideramos el primer caso, estamos confrontados otra vez al mismo dilema: ¿no tienen comida porque son "pobres" y viven, según la lógica del relato occidental, en estado de escasez (entendiendo ante todo esta "escasez" como moral), lo que la descripción de la naturaleza de los alrededores parecería indicarnos, viviendo en "sierras y desiertos", y se trata aquí otra vez de construir el escenario de una escasez retórica, discursiva y necesaria a la lógica del relato de la justificación de la presencia occidental? o ¿nos encontramos llanamente frente al relato de un real estado de escasez de alimentos y de recursos naturales para la subsistencia cotidiana?

Si escogemos pensar esta última posibilidad debemos explicarla, no solamente en términos de economía primitiva o de una incapacidad de las poblaciones de mantener un nivel adecuado de subsistencia. Hace ya muchos años que, en "la primera sociedad de abundancia", Marshall Sahlins[23] mostró que los "primitivos" –grupos de cazadores recolectores que la antropología clásica describía como los más pobres en recursos naturales–, gozaban de hecho de un nivel de alimentación suficiente y adecuado. Si entonces la región que descri

[23] Marshall Sahlins: *La economía de la edad de piedra*, Barcelona, Akal, 1978.

be el padre jesuita tenía suficientes recursos, ¿por qué el hambre?, ¿por qué la falta de recursos? Podríamos pensar que estamos frente a una catástrofe ecológica, pero no, porque ésta vendría más tarde con el desarrollo de la ganadería extensiva. Creemos que esta ausencia de alimentos, repetida en tantos textos de la época, se debe a que los "testimonios" dan cuenta de algo que ya ocurrió en el traspatio de la penetración occidental. A su manera estos trabajos dicen que nos encontramos frente a una ruptura del sistema de reciprocidad que aseguraba la reproducción social y el intercambio y la redistribución de los productos alimenticios. Esta "falta de alimentos" nos muestra el grado de desorganización y de destrucción en el cual se encontraban dichos grupos antes incluso del contacto sistemático con el mundo de la evangelización.

Aunque también la falta de alimentos quiera simplemente significar que a estos pobres infelices les faltaba el verdadero alimento, el pan eucarístico, y lo que llevó el padre jesuita a los moribundos fue el santo viático, en unión con la mutación espiritual que estaba logrando.

La obra no permite escoger el sentido privilegiado de una de estas interpretaciones que proponemos, pero no es evidente que el texto quiera que escojamos una sola interpretación como la verdadera; al contrario, la manera teológica simbólica de leer un relato tal insistiría sobre la conjunción y la coexistencia de todas estas lecturas posibles.[24]

Los jesuitas como chamanes

Pero queda sin respuesta el gran interés manifestado por la presencia del padre, que podríamos poner en duda pero también considerar con cierta verosimilitud, si consideramos lo que se dijo anteriormente sobre el desarrollo de la epidemia y la desintegración cultural. Es evidente que no podemos admitir, como lo pensaban los evangelizadores, que las bellezas de la religión cristiana eran las que atraían a los pobladores hacia el padre jesuita, sino, probablemente, fueron sus prácticas gestuales las que fascinaron a los indios.

[24] Sobre estos problemas de la lectura teológica, ver Alfonso Mendiola Mejía, *op. cit.*, cap. IX, "El acto de leer, del texto a sus lectores"; Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios...*; y Alfonso Mendiola y Norma Durán, "La caída de Tenochtitlan: ¿Un relato verídico o un relato de ficción?", en *Historia y Grafía*, núm. 2, UIA, 1994.

Es evidente que la teatralidad de la evangelización en las prácticas del padre jesuita es lo que fascinó a estos seres inquietos, angustiados, y que ya no encontraban en su entorno cultural remedios contra el contagio que diezmaba a sus paisanos. El hecho de que los padres jesuitas fueran casi inmunes a estas enfermedades refuerza cierta creencia en un poder medicinal, "mágico", de la palabra y de los actos taumatúrgicos que efectuaron estos últimos.

Tampoco se puede desechar la hipótesis de que si se acepta la presencia del padre en casa de los enfermos y moribundos, es porque la gestualidad expresada por éste se adentra perfectamente en la práctica chamanística: como el chamán, el sacerdote profiere palabras, oraciones a veces salmodiadas sobre el cuerpo enfermo, le impone santas medallas y escapularios, practica lustraciones con el agua bautismal, instala solemnemente y con mucha reverencia imágenes de la Virgen, de su santo padre fundador, o de otros santos, etcétera, y por lo tanto, toda esta teatralidad de la práctica y de la evangelización jesuítica entra en algo ya bien conocido: la teatralidad y la dramatización chamanística tal y como se la puede reconstruir por medio de algunos de los textos de esa época y prácticas posteriores.

Lo más extraordinario para un espíritu moderno es que con estas costumbres –que no tienen nada que ver con nuestra concepción biologicista de la enfermedad– algunos individuos sanaron y se salvaron. La dinamización psicosomática podría explicar el que algunos se salvaran, porque su deseo de sobrevivir y su fe en las prácticas de los padres galvanizó su resistencia, pero también "la genética de las grandes poblaciones" demuestra que en toda población hay individuos inmunes a ciertas epidemias, aun las más virulentas. El problema es que nadie sabe realmente, en la situación epidémica, quién va a resistir y sanar y quién no. La probabilidad de la muerte fue prácticamente democrática en la situación americana.

Frente a la hecatombe –la muerte de todos sus seres queridos, de sus parientes y aliados– y la imposibilidad de evitarla con el saber tradicional, probablemente por primera vez, el hombre americano tuvo la experiencia dramática de una vivencia atroz de la soledad, situación contra la cual toda la cultura de esos pequeños grupos había luchado desde hacía milenios, sabiendo que el hombre solo es un hombre condenado.

Desde ese momento el hombre "salvado", o más bien sobreviviente, se volvió adicto a su pseudo salvador, y no hay que dudar mucho sobre el interés real que esos hombres tenían al seguir a su "padre".

Cuando el religioso Gerónimo Ramírez en su carta (real o inventada, importa poco aquí) citada por Pérez de Ribas escribe que visitó a algunos indios enfermos, les llevó el agua bendita y les dijo los evangelios, y que a estos recursos "ATRIBUYEN ELLOS LA SALUD QUE EL SEÑOR LES DA",[25] Ribas se da cuenta perfectamente de la ambigüedad y del error de interpretación de ellos, pues suponen que la curación se debe al padre y su práctica (gestual y oral) "mágica", en lugar de ver en eso una intervención de la gracia divina.

El "error" de los indios no es menor que el del padre, quien concluye que las muestras de afecto y consideraciones recibidas personalmente de los indios, "salvados" y agradecidos que "bien entiendo que si el virrey, y gobernador ayudan, serán fáciles los demás de atraer y congregar: porque muchos no viven en pueblo".[26]

Creo que tenemos expresado aquí uno de los elementos claves del malentendido fundamental entre evangelizadores e indios en estas regiones del septentrión. Aceptar la presencia del padre con sus propiedades taumatúrgicas (reales o supuestas), en ningún momento significa para ellos aceptar el modo de vida, de actuar y pensar de la civilización occidental.

El padre chamán como factor de división

Una vez que se superó la epidemia empezaron los problemas, cuando los padres intentaron iniciar la reducción en pueblos de los sobrevivientes. La identificación con el padre dividirá a éstos.

Unos, los más favorecidos por la suerte biológica, o porque pudieron cristalizar sobre el padre una experiencia paroxística de angustia, desconocida hasta ese día, se mantendrían fieles, esperando que el padre los continuara cubriendo con su manto como padre biológico y espiritual que les regresó el don de la vida.

Otros, una vez pasada la enfermedad, reconstruyeron como pudieron un ámbito cultural propio en el cual las nuevas prácticas sociales impuestas en la cristianización tenían poco o ningún lugar, y por lo tanto, frente a las nuevas imposiciones del padre y de su séquito, empezaron a considerarlos como algo que había que combatir o evitar con la huida al monte, lugar en donde podían "regresar a vivir a sus antiguas usanzas".

[25] Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 674.
[26] *Idem.*

Para los indios, sin embargo, si la oposición cristalizada en la actitud guerrera es entendible y forma parte de su cultura, "combatir al enemigo" es la esencia misma del guerrero y del hombre. Lo que no entendieron es que el hecho de haber tenido durante un tiempo por huésped a un evangelizador los comprometió para siempre y los marcó para toda la vida.

En efecto, según la lógica de la evangelización, una vez "oída" la palabra del padre, este sencillo hecho los compelió a aceptar la cristianización y el poder español para siempre. El argumento occidental de la inocencia y del desconocimiento ya no los protegió, y considerados apóstatas, por su huida al monte se merecieron un castigo ejemplar por haber escogido, a sabiendas, vivir bajo la ley satánica. En ese totalitarismo en acción está el germen de futuros e irremediables odios e incomprensiones.

Se podría seguir paso a paso el capítulo XI de la obra de Pérez de Ribas sobre la evangelización de los indios de la laguna, hacer la recolección de los trozos de relatos, de hechos, moralejas y exemplas, de todos los temas y formas retóricas reiterativas que conformaron su discurso. Pero este análisis minucioso, interrogativo sobre cada elemento discursivo de la glosa, seguiría siendo en gran parte estéril si no se fuera más allá de esa atenta lectura de su texto. Jamás se sabría con certeza dónde incluir estos trozos de relatos, ¿en lo histórico-antropológico? o ¿en lo teológico-demoniaco? Para salir de este paso, creo que no deberíamos verlos como alternativos, sino descubrir lo que los une, lo que hace posible que parezcan como dos campos constitutivos pertenecientes a la relación comunicativa que establecemos con el texto del padre Ribas.

Es también evidente que para nosotros, científicos sociales, lo que tenderíamos a meter en el campo antropológico estaría marcado por el sello de la verdad, de lo auténtico, de lo verosímil, y abandonaríamos al campo demoniaco todo lo demás, es decir, todas las noticias que Pérez de Ribas, según nuestra lógica actual, "no entendió", ya fuera por incomprensión, por carencia de información, e incluso no faltaría algún investigador que acusaría de mentiroso al santo varón, descalificando así su obra.

El exceso mismo de este juicio apresurado es muy interesante e ilustrativo. Porque, ¿en dónde es que este crítico radical encuentra y fundamenta la posibilidad de este juicio?, ¿de dónde puede decir que esto es bueno, verdadero, y aquello es escoria, sino en él mismo, en su práctica, en su lectura del texto? Se reintroduce así en esta práctica

científica y objetiva algo que aparentemente no se nombra, no debe ser nombrado: el papel del lector que interactúa con el texto. Esta ficción se basa en la famosa objetividad de la ciencia, en la cual el científico es, en esta representación de la realidad, un actor que no figura, e incluso no sólo está ausente, sino cuya máscara es intercambiable, lo que permite así una apropiación y una acumulación infinita y sin falla del discurso científico.

Pero si regresamos a nuestro lector crítico, es casi evidente que lo que va a meter en el campo de la ciencia, de la verdad, constituye un *corpus* homogéneo –cientificidad obliga–, pero este *corpus* toma sentido con respecto a un saber histórico-antropológico actual, aunque ésta sea una práctica social totalmente ajena a una obra del siglo XVII.

Y estamos remitidos de nuevo a lo que fue el objetivo de esta reflexión: presentar UNA lectura de la obra de Pérez de Ribas, y al mismo tiempo invitar a mil lecturas más; con la intención de mostrar que más allá de una cierta extrañeza del texto, de una aparente ingenuidad, la práctica de este texto se puede revelar fecunda si somos capaces de incluir en ella una reflexión generadora de sentido, interrogando al texto, y a la vez cuestionando el acto por el cual se interpela a este texto.

Conclusión

Para el espíritu inquisidor, elemento estratégico fundamental de la presencia del jesuita en su relato, el lugar donde Andrés Pérez de Ribas escribe no puede ser otro que una tierra árida, seca, desolada; lugar en donde reinan lo maravilloso y las artimañas diabólicas. Todo el relato intenta establecer esta concordancia entre el desierto, los hombres bárbaros y la presencia diabólica.

Hoy el lector resiente como algo extraño esta ambigua mezcla de descripciones, de detalles concretos de la "vida indígena" y de casos precisos de evangelización o de enfrentamiento y resistencia diabólica, pero estos elementos aparentemente realistas, producidos por una supuesta encuesta minuciosa y que intentan crear para nosotros un cierto efecto de realidad, no debe hacernos olvidar que están constituidos a partir de una erudición totalizadora de la cual las antigüedades latina y bíblica son el paradigma.

Si la práctica moderna de la obra denuncia una observación deficiente, una falta de realidad "real" –si se me permite la expresión–, una ausencia de rigor y de sistematicidad en la reconstrucción de la vida indígena, una interpretación que finalmente oblitera la realidad del mundo norteño y no nos permite establecer su especificidad, a pesar de todo, este texto sigue siendo un testimonio fundamental sobre una visión, un viaje en el imaginario de un evangelizador, en la cultura que es la suya, y a partir de la cual se autoriza la exégesis de la alteridad del bárbaro del norte.

Bárbaros, nómadas, diabólicos, los indios del noroeste toman figura bajo la pluma (¿y los ojos?) del jesuita, revestidos con los harapos de la humanidad indefinida del habitante de las márgenes de la tierra política cristiana. En su intento escriturario de someterlos al efecto

del derecho español y del poder de la Iglesia, el papel del jesuita es complejo, porque al mismo tiempo que debe establecer un discurso que dé cuenta de una realidad aparentemente desconocida –el evangelizador siempre se adentra en lo desconocido–, a pesar de todo tiene que nombrarla y hacer este trabajo extraño, lo cual implica describir la realidad, clasificarla, ordenarla, etcétera: hacerla existir y establecer su inteligibilidad en un horizonte cultural que no puede hacer otra cosa que negar lo que tiene frente a sus ojos: el producto de la experiencia cotidiana.

Si la escritura de la evangelización en la obra de Pérez de Ribas es la negación de la experiencia real y cotidiana de las misiones, evidentemente se presenta el problema de cómo utilizarla "como fuente de historia".

Escribir el norte

En este espacio indiferenciado que constituye el norte de Pérez de Ribas, a cada momento el relato corre el peligro de perderse. El espacio norteño de la narración es una tierra que si no tiene límites, como ya hemos dicho, apenas si tiene comienzos; por eso, sus habitantes no disponen de ningún elemento que les pertenezca realmente, son figuras ausentes en un espacio vacío.

La tenue frontera que el jesuita intenta relatar a cada momento está amenazada con disolverse frente al embate de la indefinición diabólica. Constantemente, cuando el relato empieza a construir la frontera –que siempre es una frontera moral– y pretende delimitar lo conquistado de lo que queda por conquistar, pareciera como si ésta de repente se olvidara, como si esa línea no parara de cambiar de lugar, con lo que expresa, de otra manera, el estatuto de esos espacios de los confines, sometidos para su definición y su existencia discursiva a los vaivenes de una guerra cósmica que se lleva a cabo en otros lugares.

Estas regiones diabólicas, tierras de ausencia y de confines, de bárbaros y de brujos, son evidentemente un espacio resistente a toda cartografía que no sea simbólica. Lo cual no impide que los mismos jesuitas, autores de estas crónicas como Pérez de Ribas, fundamentalmente sean agentes "geográficos" y coadyuven a constituir los cuadros espaciales y geográficos del imperio, como lo muestran muy bien sus capítulos donde reflexiona acerca de la necesidad de la existencia paralela de los presidios con las misiones, para así fundar y mantener el espacio de la monarquía española.

El desierto norteño es un inmenso océano desconocido en el cual, por medio de la escritura, el religioso intenta construir islas donde se establezca y funcione, al amparo de la evangelización, el derecho del imperio español. Pero si para el occidental, como lo afirmaba Cicerón, el derecho es lo que debe separar el mar de la playa, la obligada producción de esta línea imaginaria impone al trabajo de la escritura de la Historia una titánica obra de recorte y de ordenación de objetos y gente.

Por eso toda la obra del misionero jesuita está atravesada por un trabajo que intenta establecer, entre los objetos y la gente, entre el espacio y los hombres, la frontera que permitirá la existencia y funcionamiento del derecho español, según lo arbitrario de su fundamento y que es propio tanto de su relato como de su práctica. Es probable que sea en esta fundamentación del derecho donde se encuentran, de modo azaroso, las prácticas concretas y cotidianas de la evangelización y el discurso que ésta produce, mediante la escritura del jesuita evangelizador.

La vacuidad del espacio norteño se construye como la representación del trabajo diabólico llevado a cabo allí. El diablo, como las ausencias norteñas, designa lo que en la lengua del evangelizador no tiene nombre y resiste a la posibilidad de establecer un derecho. Para que se termine el escándalo de la ausencia de derecho, "visible" tanto para los ojos del testigo como para los del lector, para que este norte escape a la indefinición, la escritura autoriza ese tremendo esfuerzo de *histor* del padre jesuita, es decir, de encuesta y ordenación del mundo.

No debemos extrañarnos de que así sea, porque es factible que por lo menos hasta bien entrado el siglo XVIII, para los occidentales y en particular para estos evangelizadores que son los más excelsos occidentales, y probablemente también para sus potenciales lectores, construir la frontera es marcar de manera fundamental la regresión o el fin de los espacios demoniacos y la victoria de la milicia de Cristo.

En la obra de Pérez de Ribas la frontera tiene todavía una concepción antigua heredada de la representación del espacio en el derecho feudal; entre ellos y nosotros está la frontera, pero ésta tiene más espesor que en la metáfora ciceroniana.

La frontera se mueve, viva, imprevisible, especie de "no man's land", de desierto mantenido con esfuerzo y voluntad. En ese espacio se desarrolla un contacto entre bárbaros y occidentales con una extrema violencia que no se enuncia, pero en donde se difunden epide-

mias, se desagregan las antiguas culturas autóctonas, se establecen los primeros reales de minas; espacio en el cual, finalmente, españoles e indios intentan destruirse con ferocidad. En esta zona todavía sin nombre se inscribe el trabajo vigilante de la Divina Providencia que combate a las huestes demoniacas y allana caminos para los hijos de la Compañía.

Por lo tanto, la escritura de la frontera será incluida en una escritura del enfrentamiento y de la guerra; la frontera es el espacio donde se darán las primeras y grandes batallas de la evangelización, lugar indefinido donde acampan vigilantes, en espera del asalto final, las huestes demoniacas y la milicia de Cristo.

Para que en este sitio impreciso se puedan construir los nuevos espacios "reales" y precarios de la evangelización, estos fragmentos reales de tierra tienen que ser conquistados paso a paso, porque a pesar de todo y de manera muy paradójica, este lugar sin nombre es un espacio escindido, infinitamente diferenciado. Por eso el relato tiene que insistir tanto sobre el aislamiento de cada grupo autóctono.

No creo que esta infinita y necesaria fragmentación del espacio autóctono sea una constatación cultural o geográfica que hubiera observado el padre Ribas en su "investigación"; es probable que no corresponda a una práctica cultural autóctona sino sólo a una necesidad interna al discurso que elabora el evangelizador. Es tan clara esta función retórica de la atomización del espacio autóctono, que a cada momento el propio relato tiene que reintroducir una cierta unidad del espacio real.

Al considerar aquí únicamente el caso del relato que da cuenta de la evangelización de los hiaquis podemos ver cómo se articulan estos diferentes espacios retóricos: si bien el espacio norteño es un espacio general indiferenciado por estar bajo el dominio diabólico y representado sólo por ausencias, el primer espacio construido para explicar la evangelización tiene que ser parcelado, reacio e impenetrable. Pero conforme se acerca el enfrentamiento y a medida que el relato construye la lucha como inevitable, sus márgenes y después el espacio entero se vuelven permeables.

Al principio, durante el primer contacto, nadie puede pernear la frontera del espacio hiaqui, sin perder la vida. Más adelante, con la ayuda de Dios, el apóstata Lautaro se presenta en la frontera con su grupo; no morirá pero deberá despojarse de sus escasas posesiones, sus armas, su bagaje y sus mujeres; se le perdona la vida pero ya no es más un auténtico guerrero.

Pero la Divina Providencia sigue presionando la frontera del espacio hiaqui y después de la desastrosa penetración del Capitán, después de la victoria hiaqui sobre los españoles, aunque se pudiera pensar que el espacio hiaqui se volverá a cerrar otra vez, este territorio se abre de par en par y es recorrido en todos sentidos por un gran número de personas e incluso por "indios amigos" de los padres que informan de lo que se dice y piensa en los pueblos hiaquis.

El tránsito de los pueblos autóctonos del espacio diabólico hacia el nuevo espacio indiferenciado y totalizador de la evangelización, se efectuó por medio de pequeños espacios retóricamente cerrados y autónomos; es probable que ahí tome sentido la multiplicación infinita de esas etnias supuestamente "observadas".

La diferenciación étnica que construye el relato de la evangelización es necesaria y constituye una de las leyes del género. No debemos considerar esta diferenciación y este aislamiento como algo real –en términos históricos–; para convencerse de esta conclusión sería suficiente leer con esta proposición los materiales arqueológicos, como el propio texto de Pérez de Ribas.

Así, es evidente que los espacios que construye el padre Pérez de Ribas tienen poco que ver con un modelo de espacio geográfico, pero si el territorio en donde se desarrolla el relato de la evangelización es sólo imaginario, queda de nuevo planteada la pregunta de saber si estos indios que viven primero en ese lugar indiferenciado y después en los que son construidos por el discurso de la evangelización, son indios imaginarios o indios reales.

La Pitaya, Coatepec, octubre de 1994.

Índice onomástico

Abraham, 170
Acosta, Joseph, 86, 87
Adán, 84
Alonso Pinzón, Martín, 87 n.
Ana, 167
Acquaviva, Claudio, 99
Aristóteles, 73

Balzac, 36
Battista, Giovanni, 135
Bautista, Juan el, 69
Behring, Vitus, 21
Benci, Girolamo, 135
Beristáin, 20
Binsfeldius, 83 n.
Bodin, Jean, 82, 83 n., 93
Boguet, Henri, 82
Boureau, Alain, 78
Brendan, san, 70

Cabral, Francisco, 99
Calvino, 47, 84, 91
Capitán (véase también Martínez de Hurdaide, Diego), 103, 106, 113-21, 129-30, 139-41, 145, 185
Carlos IV, 82
Certeau, Michel de, 79
Cervantes Ahumada, 19, 22, 24, 35, 80
Cicerón, 125
Ciruelo, Pedro, 92
Clavijero, 152 n.
Colón, 75
Columban, san, 70
Coronado, 21
Colón, Cristóbal Colón, 87
Corte, Alonso de la, 20, 44-45, 48
Cristo, 43-4, 50, 52, 54-5, 67, 72, 86, 88, 91, 100, 103, 107, 112, 136, 140, 142, 146, 150-2, 154, 157, 160-1, 168, 184

Dante, 36
David, 50
Delattre, Roberto, 83
Delumeau, 78
Derrida, Jacques, 8 n.,
Descartes, 35
Díaz del Castillo, Bernal, 40
Dios, 23, 40-2, 44, 50-1, 53, 55, 66-9, 87, 90, 95, 103, 106-8, 112, 114, 118-20, 122-3, 133, 139, 144, 152, 154, 161, 184
Durán, Diego, 126

Eurípides, 74
Eva, 84

Felipe II, 74, 92
Felipe IV, 20, 40, 145
Francisco, san, 62

Guerrero, Gonzalo, 152
Guy Rozat, 7-11
Guzmán Betancourt, Ignacio, 27-8, 30-1, 33-4, 36-7

Hanke, Lewis, 98
Heidegger, Martin, 8 n.,
Heracles, 73
Hernández, Francisco, 74, 174
Herodoto, 71, 73, 123
Hesíodo, 73
Holmes, Sherlock, 90
Homero, 73

Ignacio, san, 25, 40, 62, 136-7
Iofreu, Antonio, 92-3
Isaac, 170
Israel, 86

Jerónimo, san, 70
Jesús, 69

Las Casas, Bartolomé de, 34, 87 n., 126
Lautaro, Juan, 116, 123, 128-9, 184
Layac, 19
Le Goff, Jacques, 36 n.
Lejeune, padre, 30 n.
Luis XIII, 167
Lutero, 47, 81, 84, 91

Malinowski, 157
Mandrou, Robert, 81
Margarita de Austria, 145
Marlowe, 80
Martínez, Manuel, 145
Martínez de Hurdaide, Diego, 22, 52, 108
Masten Dunne, Peter, 28
Mateo, don, 127
Melanchton, 81, 91
Méndez, Pedro, 139-41, 143
Mendoza, 21, 36
Moisés, 69
Monardre, 174 n.
Mota, 19
Motolinía, 88-91
Muchembled, Robert, 83
Musculus, Andrés, 82

Nacabebo, 21, 146
Núñez Cabeza de Vaca, 21

O'Gorman, Edmundo, 79
Olivares, conde duque de, 37 n.
Olmos, Andrés de, 85

Pablo, 54, 107
Padilla, 19
Pagden, Anthony, 98
Palafox, Juan de, 32-3, 36-7 n.
Pascual, Julio, 145
Paw, Cornelius de, 152
Pedro, san, 47
Phelan, John L., 88
Pérez de Ribas, Andrés, 7, 9-11, 13-5, 17, 19-24, 26-30, 32-7, 39-54, 56-68, 72, 75, 77, 91, 94-95, 97-108, 111-5, 120-1, 124-31, 133, 140-3, 145-7, 149-52, 154-5, 157-9, 161, 163-9, 171-3, 175, 178-85
Plinio, 53, 74-5
Ponce de León, Iván, 46-8
Prosperi, Adriano, 136

Ramírez, Gerónimo, 178
Rem, Jakob, 96
Remón, Alonso, 40
Rémy, 83 n.
Ricci, Matteo, 135
Richelieu, 37 n.
Río, del, 82, 93
Rivas, 114

Roca, fray Tomás, 92
Rodríguez, 96

Sahagún, 126, 169
Sahlins, Marshall, 175
Samosata, Luciano de, 53
Sansón, 50
Shorter, Edward, 167
Solórzano Pereira, Juan, 100-1, 103
Suárez, 84

Tapia, Gonzalo de, 21, 146
Tello, 19
Teramo, Jacques de, 82

Urbano VIII, 49, 155

Valignano, 99
Vega, Garcilaso de la, 137
Venegas, Alexo, 84
Vitoria, Francisco de, 34

Weber, Max, 158
Wier, Jean, 84

Yahvé, 86, 170
Yvain, 70

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 1995 por Producción Gráfica
y Comunicación, SA de CV.
Tiro: 1 000 ejemplares más sobrantes
para reposición.